

La Ciencia Tomista

PUBLICACION TRIMESTRAL — JULIO - SEPTIEMBRE, 1961 — NUM. 279

Fundamentación teológica del derecho de migración

I.—EL DERECHO DE MIGRACION EN LOS CLASICOS

Nuestro tema comienza a ser planteado y resuelto con perfiles semejantes a los que tiene hoy al aparecer las nacionalidades en el inicio de la edad moderna. Concretamente con Francisco de Vitoria, que no en vano es considerado fundador del Derecho Internacional. Lo cual no quiere decir que no pudiéramos recoger testimonios interesantes sobre el derecho al traslado de un lugar a otro en autores anteriores.

En la Biblia se reitera una y mil veces el precepto de la hospitalidad. Estos preceptos no regulan solamente el trato que ha de darse al peregrino pasajero, sino también al extranjero, que viene a establecerse de modo permanente. Múltiples textos, lapidarios y solemnes, inculcan el derecho a la igualdad de trato..., etc. «*Quod justum est judicare* —dice el Deuteronomio I, 16— *sive civis ille sit sive peregrinus, nulla erit personarum distinctio*».

Los Santos Padres y los teólogos medievales comentando estos pasajes bíblicos (la Biblia era para ellos no sólo guía de fe, sino arsenal de conocimientos humanos), dictaron no poca doctrina sobre el particular, pero ciertamente estamos lejos de la visión internacionalista de Vitoria ¹.

1. Santo Tomás, por ejemplo, distinguió tres modos de extranjeros: el transeúnte, el que se instala temporalmente, y el que fija su residencia de modo definitivo en país extraño. Expone los motivos que tiene el país

«El pensamiento griego afirmó siempre la posibilidad de que el hombre abandonase libre y voluntariamente su ciudad para acogerse a otra»². Entre los latinos esta posibilidad de tránsito reviste la forma jurídica que les caracteriza. Resuenan, por ejemplo, con solemnidad de oratoria, las palabras de Cicerón: «O jura praeclara ne quis invitus civitate mutetur, neve in civitate maneat invitus. Haec sunt enim fundamenta firmissima nostrae libertatis, sui quemque juris et retinendi et dimittendi esse dominum»³.

1.—FRANCISCO DE VITORIA.

La aparición de las nacionalidades, y sobre todo la problemática que plantea el descubrimiento de América, hace que el tema de las migraciones cobre perfiles de *internacionalidad*, en el sentido moderno de la palabra, a diferencia de lo que sucedía en épocas anteriores. Y la doctrina de los teólogos salmantinos, al enfrentarse con la nueva realidad, adquiere caracteres fundamentales en relación al derecho internacional.

Como es sabido, Vitoria toca el tema de las migraciones al justificar el derecho de los españoles a hacer la guerra a los indios y someterlos.

preceptor para retardar la concesión de la ciudadanía, etc. He aquí un texto elocuente al respecto. «Tripliciter offerebatur judaeis occasio ut eum extraneis communicarent. Primo quidem quando extranei per terram eorum transitum faciebant quasi peregrini. Alio modo in terram eorum adveniebant ad inhabitandum sicut advenae. Et quantum ad utrumque lex misericordiae praecepta proposuit, nam Exodo 22, dicitur: Advenam non contristabis et 12 dicitur: Peregrino molestus non eris. Tertio vero quando aliqui extranei totaliter in eorum consortium et ritum admitti volebant. Et in eius quidam ordo attendebatur. Non enim statim recipiebantur quasi cives: sicut etiam apud quosdam gentilium statutum erat ut non reputaretur cives nisi qui ex avo vel abavo cives existeret, ut philosophus dicit in III Polit. Et hoc ideo si statim extranei advenientes reciperentur ad tractandum ea quae sunt populi possunt multa pericula contingere, dum extranei, non habentes adhuc amorem firmatum ad bonum publicum, aliqua contra populum attentarent...» (I-II, 105, 3).

2. LUIS LEGAZ LACAMBERA, *Fundamentos éticos de la emigración. El Derecho de emigrar, la libertad de residencia. Sus limitaciones*: XVIII Semana Social de España, p. 206.

3. *Pro Balbo*, Cap. 13.

En la Primera Relección «de Indis», título II, Vitoria trata «de los títulos legítimos por los cuales los Bárbaros pudieran venir al sometimiento de los españoles» ⁴.

El primer título puede denominarse el derecho de natural sociabilidad y comunicación: Los españoles tienen derecho a *visitar* aquellas regiones y a *permanecer*, con tal que con su visita o permanencia no perjudiquen a los indígenas. Y esto se prueba: 1) Por el derecho de gentes, según el cual siempre se ha considerado un deber el tratar bien a los huéspedes y viajeros, y como inhumano hacerles daño. 2) Además, al comienzo del mundo era lícito a cada cual ir a todas partes, y la división posterior (de bienes y soberanías), no puede decirse que haya anulado aquel primer destino de la tierra, que fue entregada por Dios de modo indiviso a la humanidad total ⁵.

¿Qué alcance tienen estos argumentos en Vitoria? ¿Se defiende aquí un derecho natural a la migración como instalación permanente en otro país, o se habla más bien de un simple derecho de tránsito?

Parece ser que en Vitoria se defiende el derecho al traslado permanente de residencia («peregrinandi et illic degendi»).

Es sabido que estos argumentos fueron rechazados por Melchor Cano ⁶ y sobre todo por Diego de Covarrubias ⁷.

4. Edic. Getino, Madrid, 1935. Vol. II, pp. 354 y ss.: «Nunc dicam —comienza Vitoria— de legitimis titulis et idoneis, quibus barbari venire potuerunt in ditionem hispanorum».

5. «Primus titulus potest vocari naturalis societatis et communicationis. Et circa hoc sit prima conclusio: hispani habent jus peregrinandi in illas provincias et illic degendi, sine aliquo tamen nocumento barbarorum; nec possunt ab illis prohiberi. Probatur primo ex jure gentium, quod vel est jus naturale vel derivatur ex jure naturali: quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit vocatur jus gentium. Apud omnes enim nationes habetur inhumanum sine aliqua speciali ratione hospites et peregrinos male accipere; e contrario autem humanum et officiosum habere bene erga hospites, quod non esset si peregrini male facerent, accedentes ad alienas nationes.

Segundo: a principio orbis cum omnia essent communia, licebat unicuique in quamcumque regionem vellet intendere et peregrinari. Non autem videtur hoc demptum per rerum divisionem. Numquam enim fuit intentio gentium per illam divisionem tollere hominum ad invicem communicationem; et certe temporibus, Nec fuisset inhumanum...» (Edic. Getino, lugar citado).

6. LUCIANO PEÑA, *La soberanía de España en América según Melchor Cano*, en «Revista Española de Derecho Internacional». Vol. 5.º, núm. 3, p. 915.

7. LUCIANO PEREÑA, *Diego de Covarrubias y Yeyra, Maestro del Derecho*

Para éstos el *jus communicationis* queda reducido a un simple derecho de tránsito.

Por otra parte, niegan —y esto ya no hace a nuestro propósito— que en el caso de los españoles tuviera aplicación este derecho de tránsito, pues no era inofensivo, ya que los españoles iban armados y dispuestos en todo caso a dominar. Covarrubias añade, muy justamente, que los españoles hubieran prohibido el tránsito a los franceses en semejantes condiciones apoyándose en razones de soberanía.

Es preciso notar el alcance de la segunda razón de Vitoria, esto es, la ordenación primera de toda la tierra para el uso de todos los hombres, ordenación que en modo alguno fue abrogada por la división posterior de bienes y soberanías. Esta división crea derechos (derechos individuales de propiedades, derechos nacionales de soberanía) pero tales derechos deben compaginarse con aquella primitiva ordenación.

Se ha atribuido a Vitoria, incluso en publicaciones de cierta autoridad, la frase «los hombres sin tierra tienen derecho a las tierras sin hombres», pero tal atribución carece de fundamento. Estas palabras no se encuentran en Vitoria, ni en la letra ni en el sentido y significado que hoy tienen.

Vitoria aduce otras doce razones: En todas ellas la argumentación está basada en el hecho de que los indígenas no tienen derecho a rechazar la llegada de los extranjeros siempre que éstos no les sean perjudiciales. Ya se ve cómo en tal condición se oculta la verdad de las restricciones en los países de inmigración para no admitir a quienes puedan perjudicar de algún modo a los nativos, y a tomar todas las medidas conducentes a que tales perjuicios no se produzcan.

La razón décima de Vitoria insiste en el dominio universal de todos sobre la naturaleza (riqueza de los ríos) en virtud del cual los españoles podrían instalarse en aquellas regiones para explotarlas sin ser molestados de los naturales ⁸.

Internacional, Premio Marqués de la Vega de Armijo, de la Real Academia de la Historia. Asociación Francisco Vitoria, Madrid, 1947.

8. «Decimo: jure naturali communia sunt omnia et aqua profuens et mare, item flumina et portus; atque naves jure gentium undequaque licet applicare; et eadem ratione videntur publica; ergo neminem licet ab illis

Covarrubias se opone a que los españoles tuvieran tal derecho a posesionarse de algo sobre lo que los bárbaros tenían dominio y que defendían con todas sus fuerzas. Se va perfilando en él maravillosamente el concepto de Estado soberano. La conciencia universal reconoce validez al principio de que no es lícito mantener inexplotados arbitrariamente unos recursos cuando otros pueden tener en ellos *necesidad urgente*, pero sólo en este caso. Ciertamente los españoles entonces no tenían tal necesidad ⁹.

A decir verdad, tampoco es conveniente el argumento décimo tercero en el que Vitoria arguye así: O los españoles son súbditos de los indios, o no lo son. Si lo primero, éstos (los indios), no deben rechazar aquéllos (los españoles), precisamente porque son sus súbditos; si lo segundo, no pueden prohibirles el acceso a sus tierras porque nadie puede hacer sujeto de una prohibición a quien no es súbdito ¹⁰.

Ciertamente, el argumento no es convincente.

Sin embargo, a pesar de la oposición de que fueron objeto por sus discípulos inmediatos, estos argumentos de Vitoria, basados en el «*jus communicationis*», nos muestran la amplitud con que concebía él la comunidad internacional, y esta inspiración es lo que sin duda permanece como hálito inmortal, y que hizo de él el *Maestro del Derecho Internacional* ¹¹.

prohibere; ex quo sequitur quod barbari injuriam facerent hispanis, si prohiberent illos a suis regionibus», ib.

9. LUCIANO PEREÑA, *Diego de Covarrubias...*, pp. 100 y ss.

10. «Decimotercio: Vel hispani sunt subditi illorum; vel non, Si non sunt subditi, ergo non possunt prohibere. Si sunt subditi, ergo debent eos bene tractare». Ibid.

11. Para el estudio del pensamiento de Vitoria y sus discípulos, nada mejor puede leerse que las obras de Luciano Pereña, profundo conocedor de nuestros clásicos del Derecho Internacional. Además de las dos citadas obras, véanse del mismo autor: *Circunstancia histórica y derecho de gentes en Luis de Molina*. Separata de «*Revista Española de Derecho Internacional*», Vol. 10, nn. 1-2; *Misión de España en América*. Premio Raimundo Lulio, 1954. Instituto Francisco de Vitoria, Madrid, 1957; *Il diritto di guerra in Melchior Cano Secondo nuovi documenti inediti*. Estratto della «*Revista Internazionale di Filosofia del Diritto*». Anno XXXI, 1954.

2.—FRANCISCO SUÁREZ.

Además del conocido texto (De Legibus, Libro II, Capítulo 19), en que establece la existencia de una Comunidad supranacional, moral y política, en la cual las naciones están unidas por obligaciones de justo amor y respeto a la vez que se necesitan unas a otras, ya que en absoluto no pueden decirse autosuficientes ¹², Suárez tiene unas palabras explícitas sobre el derecho a la emigración: Se trata de un texto del «De Fide», XVIII. V. 6-9 ¹³. Suárez en este lugar explica cómo la Iglesia tiene derecho a intervenir en favor de los fieles que se encuentran en países no católicos sin posibilidad de practicar su religión.

La Iglesia en este caso puede despojar a los príncipes de tales países de la soberanía sobre los fieles, y esto de dos modos según el Doctor Eximio: Primeramente, haciendo que dichos fieles cambien de domicilio, emigrando a territorios sometidos a príncipes creyentes, y este modo sería más fácil y puede ser realizado por cualquier fiel con autoridad propia, pues al hacerlo *ejercitaría un derecho pues no está obligado a permanecer siempre en el mismo territorio* ¹⁴.

12. «Humanum genus quantumvis in varios populos et regna divisum semper habet aliquam unitatem non solum specificam sed etiam quasi politicam et moralem, quam indicat naturale praeceptum mutui amoris et misericordiae, quod ad omnes extenditur, etiam ad extraneos, et cujusque rationis. Quapropter licet unaquaeque civitas perfecta, republica aut regnum sit in se communitas perfecta, et suis membris constans, nihilominus quaelibet illorum est etiam mebrum aliquomodo hujus universi prout ad genus humanum spectant, numquam enim illae communitates, adeo sunt sibi sufficientes singillatim quin indigeant aliquo mutuo juvamine, et societate et communicatione, interdum ad melius esse mejoremque utilitatem, interdum etiam ob moralem necessitatem et indigentiam, ut ex ipso usu constat» (De legibus, Libro II, Cap. 19, n. 9, Edic. Vives. París, 1858, vol. 5.º, p. 169).

13 LUCIANO PEREÑA, *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*. Premio Menéndez Pelayo, 1951. Instituto Francisco de Vitoria. Madrid, 1954. Volumen 2.º, apéndice 2.º, p. 298; *Francisco Suárez, sistematizador de los internacionalistas clásicos españoles, El concepto de Derecho Internacional*. «Revista española de Derecho Internacional», Volumen 7.º, n. 1, 1954.

14. «Primo Mutando domicilium, et ad regna fidelium Principum transeundo, nam inde necessario sequitur ut non subsit priori principi, et hic modus justissimus est et facilis, unde a quolibet fidei fieri potest propria auctoritate, quia non tenetur permanere semper in eodem territorio». Lugar citado.

3.—HUGO GROCIO.

A decir verdad, en Grocio las razones que justifican la emigración no tienen un carácter idealista como consecuencia del reconocimiento de derechos individuales y de una Comunidad supranacional, a la manera que hemos visto en Suárez. Aquí se afirma que el ciudadano puede salir del país cuando su marcha no perjudique gravemente a la colectividad (por ejemplo, en caso de asedio bélico o de una deuda), porque los pueblos que tal derecho reconocen «no menos pueden reportar ventajas de aquella libertad»¹⁵.

4.—M. DE VATTTEL.

La doctrina de Vattel¹⁷ significa una regresión respecto de los puntos de vista de Vitoria y Suárez y demás juristas españoles del XVI y XVII. El sentido de comunidad supranacional y el reconocimiento de los derechos individuales quedan muy quebrantados por el nacionalismo exagerado de Vattel.

Plantea el problema en el capítulo 19 del Libro I, cuyo título es significativo: «De la patrie et de diverses matiers qui y ontrappont».

La patria parece serlo todo, y al socaire del nombre sagrado de Patria, se oculta la exigencia del Estado, que tiene un derecho absoluto respecto de sus súbditos. Según Vattel, sólo cuando el ciudadano se ve en extrema necesidad y sin posibilidad de remediarla en su propio país, puede salir a establecerse en otros países. Este es el caso también de las minorías religiosas, a quienes se impidiese el ejercicio de su credo. Pero aún entonces, el ciudadano expatriado seguirá siendo un hijo de su nación, una prolongación política de su país; Vattel se mues-

15. HUGO GROCIO, *De Jure Belli ac Pacis*, Libro II, Cap. 5.º, n. 24. Traducción de Jaime Torrubiano, edición Reus, Madrid, 1925, Vol. II, pp. 58 ss.

16. M. DE VATTTEL, *Le Droit de Gens ou Principes de la loi naturelle, appliqués a la Conduite et aux affaires des Nations et des souverains*. With an Introduction by Albert de Lapradelle Published by the Carnegie Institution of Washington, W. 1916, Vol. II, pp. 197 ss.

tra partidario acérrimo del «jus sanguinis» con relación a la nacionalidad.

No existiendo tales motivos, Vattel estima que la salida de la Patria con ánimo de establecerse en otros países permanentemente, es casi una traición: El ciudadano no debe hacerlo. «Il est peu honnête d'abuser de sa liberté pour quitter légèrement des Asocies, après avoir tiré d'eux des avantages considérables; et c'est le cas de tout citoyen avec sa patrie» ¹⁷.

Por otra parte, eso sí, debe darse a los ciudadanos libre facultad de entrar y salir y viajar, porque esto fomenta el comercio y es conveniente para la Patria misma. Se observa en esto la línea de Grocio, apelando con frecuencia a motivaciones utilitarias más que ideológicas.

Es exacto el juicio de Legaz Lacambra: «Del resumen que antecede de la doctrina de Vattel, se deduce, comparándola con la de Vitoria, un carácter más preciso e inequívoco en el Maestro de Salamanca. Se trata del distinto sentido que en ambos tiene el derecho natural. En Vattel éste es el estado de naturaleza, que en el estado civil se transforma en un derecho positivo. El Estado es el instrumento de esta transformación, pero el Estado tiene también sus derechos naturales que conserva porque no hay Sociedad civil internacional. Para Vitoria, los derechos naturales son la expresión de un orden objetivo que subsiste como exigencia actual frente a la ley estatal y como Ley internacional» ¹⁸.

II.—EL DERECHO DE MIGRACION EN LA DOCTRINA SOCIAL CATOLICA

La doctrina social católica alcanza su más autorizada expresión en los documentos que emanan directamente del Romano Pontífice o de los altos Organismos del Vaticano, v. gr., la Secretaría de Estado.

Fuentes importantes son también los documentos de la jerarquía episcopal, que, haciéndose eco de las altas directrices de

17. VATTEL, obra citada, p. 198.

18. LUIS LEGAZ LACAMBRA, Artículo citado, p. 203.

Roma, suele aplicar aquellos principios a las circunstancias concretas de sus respectivas diócesis o naciones (cuando se trata de documentos colectivos del episcopado), pues los problemas sociales revisten en cada lugar y en cada tiempo características peculiares, y las orientaciones deben ser formuladas por alguien que, conociendo tales características, sepa aplicar la doctrina a las especiales coyunturas en cuestión.

Esta doctrina es desarrollada por los pensadores católicos que, inspirándose en las directrices de la Jerarquía, aportan sus propias investigaciones, fruto del trabajo y de la experiencia que proporciona el contacto con las realidades de la vida.

Esta doctrina social-católica enseña lo siguiente, con relación al problema migratorio:

1.—EL DERECHO A EMIGRAR.

El derecho a emigrar puede ser considerado en el individuo frente al Estado o en el Estado, que se ve en la necesidad de dejar salir a sus ciudadanos, y que ejercita este derecho frente a los países de inmigración.

Unas veces el derecho a emigrar es una potestad del individuo que el Estado debe respetar, proteger y defender en el ámbito internacional con relación a determinados Estados destinatarios de la emigración, o en los Organismos Internacionales, y, en lo que sea competencia que no rebase el plano nacional, con las instituciones administrativas creadas al efecto así como con una legislación adecuada.

Otras veces el Estado, en cuanto tal Estado, es quien tiene derecho sagrado frente a la comunidad internacional, de expansión pacífica mediante la salida de sus ciudadanos a otras tierras.

a) *Derecho del individuo frente al propio Estado.*

¿Tiene el individuo derecho a desvincularse total y definitivamente de la Comunidad nacional? Damos una respuesta, transcribiendo el Código de Moral Internacional en su núm. 54 ¹⁹.

19. Unión Internacional de Estudios Sociales. Códigos de Malinas. Santander, 1954.

«El individuo bien que necesitado de vivir en sociedad, no está tan encadenado al suelo que le vio nacer ni al territorio de donde procede que no pueda romper estos lazos e injertar su vida en otro organismo social. Artífice de su propio destino, tiene derecho a abandonar su país, su familia y la casa paterna (Génesis XII, 1), a buscar bajo otro cielo y en naciones extrañas el medio de realizar el fin para que ha sido creado».

La afirmación del Derecho del individuo a emigrar, en la doctrina social-católica, es consecuencia lógica de la concepción en dicha doctrina de las relaciones entre persona humana y sociedad.

La aplicación de tal doctrina al caso concreto de la emigración se traduce en la proclamación, no de un derecho absoluto e incontrolable, sino de un derecho limitado y sujeto siempre a los controles que las coyunturas y las exigencias políticas del momento reclamen.

En efecto, la teoría que asigna a la sociedad un origen contractual siguiendo el pensamiento de Rousseau, se traduce en la práctica en una política liberal que acentúa la libertad absoluta del individuo (en nuestro caso para salir del territorio patrio), sin contar para nada con las exigencias y los planes generales de la Comunidad nacional.

En sentido opuesto una teoría universalista, que concibe al individuo como función de la colectividad, se traduce en una política totalitarista, que no atiende más que a la grandeza y la realización de fines estatales, cualesquiera sean las circunstancias a que haya de someter al individuo.

La concepción cristiana de la persona en sus relaciones con la Sociedad, se traduce en un solidarismo ²⁰ en el que la persona humana goza de unos derechos, que son anteriores a la Sociedad y que ésta ha de hacer efectivos siempre. Pero, por otra parte, en cuanto al modo y realización concreta de esos mismos derechos, queda sujeta a la planificación del Estado. Aquellos derechos son anteriores al Estado porque significan exigencias que han de satisfacerse para que la persona pueda conseguir su fin. Sólo cuando las circunstancias y el Estado hagan imposible la

20. VICENTE BORREGON RIBES, *La emigración española a América*. Vigo, 1952, p. 35.

satisfacción de tales derechos y la consecución de los fines esenciales de la persona, ésta puede considerarse exenta de los planes del Estado.

La persona en cuanto tal, está subordinada al bien común social como parte integral a una unidad de orden. Por otra parte, la persona tiene un fin suprasocial; y desde este punto de vista no está ordenada al bien común social, no tiene que ver con él, lo sobrepasa. «El Estado no puede por sus leyes violentar nada de aquello que corresponde a la naturaleza de la persona humana, ni aquellos derechos que inmediatamente se deducen de la misma» ²¹.

El hombre según algunas cosas que hay en él, se ordena y subordina todo entero a la Sociedad; pero no se subordina a la Sociedad según todo su ser. «Yo —escribe Maritain— soy parte de la Sociedad, del Estado, en razón de ciertas relaciones a la vida común, que interesan o atañen a mi ser todo entero, a la totalidad de mi ser... pero en razón de otras relaciones que también atañen a mi ser total, estoy por encima» ²².

Ciertamente la gran realidad en el orden del ser, y en el orden de los valores o fines también, es la persona humana: ella es la destinataria final; todo es para ella: lo trascendente, de modo directo; y lo social (en el orden de los valores inferiores) también termina en ella, está en función de ella, a través de la categoría del bien común. Sólo el hombre de carne y hueso se posesiona del bien ²³. Pío XII expone el mismo pensamiento:

21. JOSE TODOLÍ, *El bien común*. Madrid, 1951, p. 106. El autor transcribe el siguiente texto de santo Tomás: «Homines non facit politica, sed accipit a natura generatos, et sic utitur ipsis» (I Polit; Legión 1).

22. JACQUES MARITAIN, *La Personne et le Bien Commun*. Paris, 1947, p. 63.

23. Los textos de santo Tomás que expresan las relaciones entre persona y sociedad son los siguientes:

a) Textos que expresan la superioridad de los fines trascendentales de la persona sobre la sociedad: «Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua» (I-II, 21, 4), «Totum quod homo est et quod potest et quod habet ordinandum est in Deum».

b) Textos que afirman la ordenación de la persona a la sociedad, como parte integrante a una unidad de orden: «Cum enim unus homo sit pars multitudinis, quilibet homo hoc ipsum quod est, et quod habet, est multitudinis, sicut et quilibet pars id quod est, est totius» (I-II, 96, 4), «Ipse totus homo ordinatur ut ad finem ad totam communitatem cujus est pars» (II-II, 65, 3).

«Si, consideramos la mutua relación entre el todo y cada uno de los miembros en cualquier cuerpo físico y viviente, los beneficios que resultan del compuesto sólo en último término redundan en bien de cada uno de los miembros, mientras que cualquier unión social, por lo que se refiere al último fin de utilidad, en último término se encamina al provecho de todos y cada uno de los miembros en cuanto son personas» ²⁴.

El ciudadano tendrá derecho incontestable a emigrar sin que el Estado pueda oponerse a su salida, cuando ésta sea el único medio posible (en un momento determinado), para dar cumplimiento a los derechos naturales de la persona, que hemos dicho están por encima de la colectividad y la sobrepasan.

Estos derechos pueden ser varios, según las circunstancias: ya hemos visto en el análisis del pensamiento de los clásicos, que, cuando a una minoría religiosa se le prohíbe la práctica de su culto en un país, tendría derecho incontestable a salir, para poder practicar libremente su fe en otro país.

Mas de ordinario en nuestros días el derecho natural de la persona que puede resultar incumplido si no se abandona el país, y, por tanto, justifica la emigración, es el *derecho al trabajo*. El derecho a trabajar. Ahora bien, este derecho al trabajo «lo concede al individuo en primera instancia la naturaleza, y no la sociedad, como si el nombre no fuera otra cosa que simple siervo o funcionario de la Comunidad. De donde se sigue que el deber y el derecho de organizar el trabajo del pueblo pertenece ante todo, a los inmediatos interesados, patrones y obreros. Si éstos no cumplen con su deber, o no pueden hacerlo, por circunstancias especiales y extraordinarias, es deber del Estado intervenir en el campo del trabajo» ²⁵.

Cuando hay recursos disponibles inmediatamente en el país, el Estado puede tener motivos razonables para impedir la emigración: No se quebranta un derecho esencial del individuo, y, por otra parte, se engendra la Patria y se potencia la capacidad de producción, la elevación del nivel de vida..., bienes que revierten en provecho de los ciudadanos.

No basta que haya una suficiencia de recursos explotables a

24. Pro XII, Encíclica *Mystici Corporis*, AAS, 35, pp. 221-222.

25. Pro XII, Mensaje de Pentecostés, 1941. AAS pp. 223-234.

largo plazo; es preciso que, por las circunstancias de la coyuntura económica, tales recursos estén en posibilidad de dar trabajo suficiente a todos. No podrá olvidarse que, no existiendo un paro en el sentido estricto a fines de estadística, puede existir un paro encubierto, cuando la cantidad excesiva de mano de obra no está proporcionada con los demás factores productivos. En tal caso la salida de migrantes beneficia al obrero, que podrá ver elevado su nivel de vida, y tampoco perderá el patrono, ya que podrá elevarse la productividad de los que permanecen.

En qué medida puede permitirse la salida de ciudadanos en un momento dado, habrá de ser resuelto en cada caso después de examen objetivo de la realidad económico-social. Lo importante es que las medidas tomadas se inspiren en los principios jurídico-morales expuestos.

La emigración, aparte de ser medio —algunas veces único medio posible— de dar la oportunidad de trabajo debidamente compensado, ha sido mirada por la doctrina social católica como el gran medio de dar a la familia posibilidad de acceso a la propiedad y a un espacio vital suficiente, pues entre todos los bienes que pueden ser objeto de propiedad privada, ninguno es más conforme a la naturaleza, según las enseñanzas de la *Rerum Novarum*, que la tierra, la posesión en que habita la familia, y de cuyos frutos saca en todo o en parte de qué vivir ²⁶.

En todo caso, incumbe al Estado con relación a la emigración una ingente tarea:

1) Habrá de *limitar*: De estas limitaciones unas tendrán carácter tutelar (menores de edad, incapaces para el trabajo, analfabetos) ²⁷.

26. Radio-mensaje de Pentecostés, 1941.

27. Este aspecto negativo de la protección al emigrante es importante. Los emigrantes que salen sin un minimum de garantías caminan hacia su propia derrota.

Alguien ha dicho con exactitud que tales emigrantes pueden ser equiparados a «Un fardo humano que viaje en un tren sin rótulo de consignatario, rechazado en todas las estaciones» (Frase de Genaro García, citado por Borregón Rives, ob. cit., p. 47). Impedir su salida equivale a prestarles inestimables servicios. Más no debe olvidarse que ésta puede ser solamente la solución inmediata; una política migratoria auténtica planeará a largo plazo, a fin de poner a estas gentes en posibilidades de salir y triunfar.

Otras veces la limitación se produce porque el Estado habrá de impedir la salida de quienes deben algún servicio particular a la colectividad o son especialmente necesarios en determinados sectores de la actividad nacional, o están sujetos a procedimientos criminales, o deudas especiales, etc., etc.²⁸.

2) Dirigir, reglamentar y proteger: Cada vez más las emigraciones son asunto estatal y no intercambio exclusivamente individual. Como tendremos ocasión de ver, los Estados interesados en los problemas migratorios realizan efectivamente una amplia política de dirección y protección de los emigrantes tanto en el plano nacional como en el internacional. Los emigrantes son la parte débil de la Sociedad, pues el problema migratorio es un problema laboral, como hemos señalado; protección al emigrante significa protección al trabajador; al trabajador que se encuentra en un trance difícil de su vida, buscando nuevo rumbo a su existencia. Trance difícil para su vida económica, sentimental, familiar, religiosa. No en vano las organizaciones de todas las ideologías han vuelto su atención a este aspecto protector del emigrante. La Iglesia siente particular solicitud hacia los emigrantes y hace todo cuanto puede con sus realizaciones y con sus consejos en orden a su eficaz protección²⁹.

Sin embargo, es preciso que las reglamentaciones, las medidas administrativas, etc., no extingan la libertad de iniciativa en las migraciones, sino que creen para esta libertad cauces ade-

28. BORREGON, ob. cit., p. 48 s.

29. En la Carta del Secretario de Estado a la XXIII Semana Social de Italia, «sobre las migraciones interiores e internacionales en el mundo contemporáneo» («Ecclesia», 8 de octubre, 1960, n. 1,004), se insiste en la necesidad de proteger al emigrante como parte débil de la sociedad que es.

Como es sabido la preocupación de los pontífices por los emigrantes ha tenido manifestaciones múltiples: pueden citarse las Cartas de la Secretaría de Estado de 18 de mayo de 1899, 19 de junio de 1900, 25 de enero de 1908, dirigidas respectivamente a los Arzobispos de Milán, Turín y Vercelli. La Carta de Merry del Val, de 8 de septiembre de 1912, a los Ordinarios de Italia. El Motu Proprio «Cum Omnes», creando una oficina especial en la Sagrada Congregación Consistorial, de 15 de agosto de 1912; los discursos de Pio XII, algunos de los cuales ya hemos citado, sobre todo el mensaje de Pentecostés de 1941, al que haremos muchas veces referencia... Y, por fin, las alusiones del actual Pontífice, que en su primera Encíclica *Ad Petri Cathedram*, de salutación a la cristiandad, enumera el problema de los emigrantes entre los que embargan su corazón de Padre, etc.

cuados, con el fin de que en modo alguno menoscabe el interés general. La intervención del Estado ha de tener por objetivo salvaguardar los derechos de la persona y las exigencias del bien común.

La tarea del Estado rectamente entendida, ha de consistir en organizar las libertades cívicas, no en aprisionar la voluntad de los ciudadanos.

B) El Estado como sujeto del derecho de emigración frente a otros Estados.

Hablando con rigor es preciso decir que en el Derecho Internacional Positivo, los individuos no son sujetos de derecho; sólo pueden serlo los Estados, y ésto, tanto en la esfera del Derecho Internacional Privado como en la del Derecho Internacional Público. Pues el individuo no tiene posibilidad de hacer valer sus derechos ante las Organizaciones Internacionales ni ante las autoridades extranjeras, por sí directamente, sino que es el Estado propio quien habrá de defenderlo.

Pues bien, en el apartado anterior considerábamos la relación del posible emigrante frente a su propio Estado, como términos antitéticos. Aquí consideramos a los individuos de un país superpoblado o carente de recursos que inmediatamente puedan absorber la mano de obra disponible, como sujetos de derechos —derecho a un espacio vital— frente a la comunidad internacional, y concretamente frente a otros Estados, que estén en posibilidad de recibirlos por tener recursos explotables suficientes.

Hablando en términos de derecho natural o de gentes, diríamos que estos individuos tienen un derecho frente a la comunidad internacional y frente a aquellos Estados que estén en condiciones de poder recibirlos. Hablando en términos de derecho internacional positivo, es el Estado el sujeto competente para defender tales derechos en la esfera internacional.

¿Un país con abundancia de recursos inexplorados, tiene derecho a cerrarse a la penetración extranjera, porque, en su afán por ocupación de tierras vacantes, ha llegado el primero a una playa desierta?

Por otra parte, ¿tiene un pueblo el derecho a aumentar su población por encima de sus posibilidades económicas? Y si lo

hace, ¿puede exigir la tierra de sus vecinos? Estos interrogantes son eco de un problema profundamente humano y cargado de repercusiones de toda índole: el espacio vital de las naciones y del individuo y el equilibrio entre recursos y población.

«El problema de la emigración trata de remediar inmensas necesidades: la falta de espacio y la falta de medios subsistencia, porque la vieja patria no pueda ya alimentar a todos los hijos y porque la superpoblación obliga a éstos a emigrar»³⁰.

Los países con recursos sobrantes no pueden negarse de modo categórico a contribuir a la realización de una distribución más favorable de los hombres sobre la superficie terrestre, pues las limitaciones arbitrarias a la natalidad entran fuera del recto orden humano.

«La insuficiencia de recursos materiales puede, a veces, en virtud de circunstancias accidentales y en determinadas regiones, oponer una resistencia al crecimiento de la población. Mas no se sigue de aquí que haya que imponerse a los hombres la limitación de su fecundidad, y señaladamente el aplazamiento del matrimonio. Más bien debe buscarse el remedio a estas deficiencias en una sabia política económica y social, en el terreno nacional y en el internacional, tendiendo a restablecer el equilibrio entre la población y los recursos materiales y a asegurar una distribución equitativa de éstos. Porque la economía debe organizarse en función del hombre. Y de una manera general tanto las familias como las Sociedades deben abrir crédito a la Providencia»³¹.

«En nuestro planeta, que posee tan extensos océanos, mares y lagos, con montes y llanos cubiertos de nieve y hielos perpetuos, con dilatados desiertos y tierras inhóspitas y estériles, no faltan, sin embargo, regiones y lugares vitales, abandonados al capricho vegetativo de la naturaleza, y que se prestan al cultivo por la mano del hombre para sus necesidades y operaciones civiles; y más de una vez es inevitable que algunas familias emigrando de aquí y de allá busquen en otra nación una nueva patria... En este caso —según se señala en la *Rerum Novarum*—

30. Pro XII, Discurso a un grupo de Delegados en la Conferencia Internacional sobre emigración, de 17 de octubre de 1951.

31. Unión internacional de estudios sociales de Malinas, ed. cit., p. 73.

se respeta el derecho de la familia a un espacio vital. Donde esto suceda la emigración logrará —según a veces confirma la experiencia— su fin natural, esto es, la distribución más favorable de los hombres en la superficie terrestre... Si las dos partes, la que concede el permiso para dejar el lugar de origen, y la que admite a los emigrados, se mantienen igualmente solícitas para eliminar cuanto pudiera impedir que nazca y se desarrolle la verdadera confianza entre el país de emigración y el país de inmigración, todos los que participan en tal cambio de lugares y de personas reportarán sus ventajas. Para ellos será tierra patria en el verdadero sentido de la palabra; y las tierras de densa población se verán aligeradas y sus pueblos crearán nuevos amigos en territorios extranjeros, y los Estados que acogen a los emigrados se habrán ganado unos laboriosos ciudadanos. De esta suerte, los Estados que dan emigrantes y los Estados que los reciben contribuirán a porfía al incremento del bienestar y al progreso de las civilizaciones» ³².

2.—DERECHOS Y OBLIGACIONES DE LOS PAISES DE INMIGRACION.

El fenómeno migratorio internacional es bifacial: tiene un anverso y un reverso. Mirado desde el país de emigración presenta una problemática, esto es, aparece con un matiz de derechos y deberes para el individuo, para el Estado, para la Comunidad Internacional.

Pero esta no es la única cara: es preciso, para comprenderlo en su total problemática, contemplarlo también desde el punto de vista de los países de inmigración.

¿Qué pueden y deben exigir los países de inmigración a los posibles inmigrantes? ¿Qué normas jurídico-morales han de guiar la política de los Estados de inmigración?

En tres puntos dividiremos la respuesta:

32. Pío XII. Mensaje de Pentecostés 1951, AAS 33, p. 195. Este es un documento clásico en materia de migración. Por eso hemos transcrito tan largas citas. Véase el artículo de Sacco, *L'emigrazione nel Radiomessaggio Pontificio per il Cincuantenario della R. N.*, en «Revista Intern. de S. Sociali», 1942.

- a) *Actitud inicial que están obligados a mantener los países de inmigración.*

No tienen derecho en absoluto a negar la entrada como inmigrantes a todo extranjero, y esto en virtud del dogma de la interdependencia de los Estados en la Comunidad Internacional. La soberanía, tanto en el orden político como en el económico, rectamente entendida, no es un poder omnimodo de autodeterminación por parte del Estado, como si no existieran en el mundo más Estados que él. Es más bien un atributo de personalidad y autodeterminación, en el concierto de los demás pueblos, con los que es preciso contar en las horas buenas y en las horas malas, dispuestos siempre a contribuir a la solución de los problemas globales que reclaman la colaboración de todos, como puso de manifiesto Pío XII en la *Summi Pontificatus*.

El alto dominio que posee un Estado soberano sobre su territorio está sometido a las mismas limitaciones con relación a la Comunidad Internacional, que el dominio o propiedad privada, dentro de un Estado, con relación a la comunidad nacional.

Ni en un caso ni en otro, el dominio es un poder omnimodo para disponer de las realidades sin cortapisa de ningún género, pues los bienes, por estar sometidos a la soberanía de un Estado, no dejan de estar destinados a satisfacer las necesidades de la humanidad, y aquella ordenación es anterior; las divisiones posteriores en territorios soberanos ha de servir para que de modo más ordenado y eficaz conduzcan al fin general de aliviar la humanidad. No de otro modo que en el orden interior, donde la propiedad privada es un derecho limitado y con una función social. La propiedad privada no se justifica si no sirve para que la totalidad de los bienes remedien las necesidades de la totalidad de la comunidad nacional de modo más ordenado y eficaz.

La comunicación de los bienes de un país a otro, puede hacerse de múltiples modos: movilidad de capitales, movimiento de mercancías y migraciones humanas.

En determinados casos bastarán los primeros modos de comunicación. Pero, indudablemente, hay momentos en los que para adecuar los recursos a la población, capaz de explotarlos y disfrutarlos, haciendo que se realice la destinación universal de los bienes a la humanidad entera, es necesaria la movilidad de población.

En tales casos los Estados con recursos disponibles, no pueden cerrar sus fronteras a este intercambio ³³.

b) *Limitaciones que tienen derecho a establecer.*

La limitación caprichosa, tanto cuantitativa como cualitativa, es injusta. «El país de destino al limitar la inmigración no puede hacer abstracción de los intereses superiores del conjunto de la humanidad, ni de la necesidad de mantener el equilibrio mundial» ³⁴.

No puede hacer abstracción de los intereses de la humanidad al establecer limitaciones a la inmigración. Pero puede establecer tales limitaciones con tal que, al hacerlas, vele, con justo equilibrio, por los intereses de la nación y, al mismo tiempo, procure aportar su colaboración a la solución de los problemas de otros pueblos.

Las limitaciones cuantitativas suelen estar inspiradas en motivaciones de carácter económico-social. Se quiere evitar la competencia que el inmigrante puede significar para la mano de obra nacional. Es claro que el Estado tiene motivos para controlar la entrada de inmigrantes que pueden crear trastornos en el mercado de trabajo de la Nación. Se impone la información cada vez más escrupulosa a base de estadísticas, de mano de obra disponible en los diversos sectores de la producción, para que quien emigra encuentre trabajo y el nacional no sufra detrimento. «Será bueno que una reglamentación bien informada del trabajo..., evite la competencia que todo el mundo deplora» ³⁵.

La necesidad de coordinar la inmigración con programas económicos de invención y colonización, da al Gobierno de destino el derecho a seleccionar la mano de obra apta para determinados trabajos y con un nivel de preparación.

Se impone una adaptación de la política del país de inmigración con la política del país de emigración, y, viceversa, el Estado de destino tiene derecho a exigir que la política del Estado de emigración se adapte a sus propios planes económicos y sociales.

33. TEODORO DE LA TORRE RECIO, ob. cit., p. 220.

34. Códigos de Malinas, Introducción, n. 83. Ed cit., p. 77.

35. Códigos de Malinas, n. 57.

Las restricciones cualitativas se basan en la exclusión de los enfermos, de los moralmente sospechosos..., etc. Estas motivaciones están justificadas.

Examen más atento merecen las limitaciones basadas en la exclusión de inmigrantes pertenecientes a grupos étnicos distintos y difícilmente asimilables. «El argumento fundado en las oposiciones étnicas tiene mucha más fuerza. En el grado de diferenciación a que han llegado las grandes ramas de la familia humana, la fusión de razas, fisiológicamente siempre posible, presenta desde el punto de vista moral y social, graves inconvenientes que no la hacen deseable. No se puede, por eso, condenar de una manera absoluta todas las medidas encaminadas a prevenir una perjudicial fusión de razas. Pero la justicia y la caridad exigen en este caso que a los pueblos sometidos a estas medidas se les reconozca un campo de expansión apropiado en los continentes que la misma naturaleza parece haberles especialmente destinado» ³⁶.

A la luz de esta autorizada afirmación no parece que pueda pronunciarse un juicio muy severo sobre la actitud de los Estados, que en su política de inmigración establecen cupones más elevados para los países de emigración más afines étnica y culturalmente.

c) Derechos y obligaciones del país de inmigración para con los inmigrados una vez establecidos en su territorio.

1.^a El derecho del país de inmigración es exigir la gradual asimilación cultural y política de los inmigrados.

2.^a La obligación de otorgarles igual trato que a los nacionales. Esta igualdad de trato habrá de ser una realidad desde el primer día, en cuestiones sociales y laborales; y en el aspecto político habrá de llevarse a cabo gradualmente.

Evidentemente, el país hospitalario va siendo una segunda patria para el inmigrado a quien concede múltiples beneficios.

Lo cual no quiere decir que pueda el inmigrado sentirse desligado, efectivamente, del país de origen, al que debe permitírsele ayudar (transfiriendo fondos).

36. Códigos de Malinas, n. 57.

«Entre los inmigrantes que admite y sus propios nacionales debe esforzarse el Estado por establecer relaciones cordiales y pacíficas, y tiene indudablemente derecho a trabajar gradualmente y sin violencias por su completa asimilación. Para esto puede imponer su propia nacionalidad a los extranjeros que se hallan definitivamente establecidos en su territorio, o, al menos, a sus hijos nacidos en su suelo» ³⁷.

Y en otro pasaje el mismo Código de Malinas, establece:

«Sin duda que esta solución impondrá de ordinario la pérdida de la nacionalidad a los súbditos obligados a expatriarse. Pero un Estado no debe creerse lesionado por esta consecuencia natural de la emigración. Los antiguos súbditos no olvidarán en la nueva patria los vínculos que les unen con sus países de origen, y éste encontrará en la irradiación acrecentada de sus fuerzas económicas y espirituales una amplia compensación a los sacrificios que ha debido imponerse» ³⁸.

En la carta que la Secretaría de Estado escribió a la 23 semana social de Italia, se afirma que «los inmigrados han de perder la sensación de desterrados y tomar contacto con las nuevas formas de vida» ³⁹.

III.—NATURALEZA DEL DERECHO DE MIGRACION

1.—¿DERECHO NATURAL?

Veámos al exponer el pensamiento de Vitoria cómo éste llama al derecho de migración un derecho de gentes. Después de él viene repitiéndose la expresión en tratadistas y textos.

Ahora bien, ¿cuál es la naturaleza del derecho de gentes? Para santo Tomás el derecho de gentes es derecho natural. Es el derecho que está contenido en las primeras conclusiones de la razón práctica. Es fruto del hombre en cuanto racional o discursivo. Por contraposición a este derecho de gentes natural, secundario o natural impropriamente, fruto del hombre en cuanto discursivo, esto es en cuanto «ratio», existe otro derecho natural, que tiene por objeto los principios primeros del conoci-

37. Códigos de Malinas, n. 58.

38. Códigos de Malinas, n. 52.

39. «Ecclesia», 8 de octubre de 1960, n. 1.004.

miento práctico, y que es fruto del hombre en tanto que «intellectus».

El derecho de gentes es derecho natural; es también fruto del esfuerzo humano, en cuanto que el hombre saca las conclusiones que lo expresan.

La elaboración humana es mínima: sacar las conclusiones. Ahora bien, como se refiere solamente a las conclusiones inmediatas y de todos fácilmente conocibles, el trabajo del hombre en su elaboración es mínima ⁴⁰. Y de ahí que el derecho de gentes sea universal, en cuanto que no es expresión de una concepción particular de tal o cual legislador o tal o cual pueblo, sino de todas las gentes, que coinciden en ello y de este modo lo sancionan, y de una manera virtual lo establecen. A todos obliga. Es inmutable, en cuanto que no puede ser revocado. Evidentemente, el derecho de gentes evoluciona, en cuanto que la conciencia de las gentes y de las naciones se hace más clarividente con relación a las exigencias de la justicia.

Es una evolución subjetiva, mas objetivamente el derecho de gentes ni ha sufrido ni puede sufrir evolución alguna.

El derecho de gentes es esencialmente distinto del derecho positivo; no hay entre ellos una diferencia de mera graduación en cuanto que el primero tenga por objeto las conclusiones próximas a los primeros principios y el segundo las remotas. El derecho positivo significa una determinación o una concreción o aplicación del derecho de gentes. Todo su valor dimana del legislador, que lo establece, aunque el legislador haya de moverse en el ámbito de lo justo, es decir, haya de fundamentarse en el derecho de gentes.

A su vez el derecho de gentes se distingue específicamente del derecho natural propiamente dicho, es decir, el que expresa los primeros principios y es fruto del hombre «ut intellectus», porque uno y otro obedecen a dos modos de ser específicamente diversos: el hombre en tanto que *intelectual*, y el hombre en tanto que *racional*.

El derecho de gentes tanto en el ámbito interno de los estados como en la esfera internacional, está contenido más en las costumbres que en leyes escritas. Aunque tal vez quepa hacer

40. SANTIAGO RAMIREZ, *El derecho de gentes*, Madrid, 1955, pp. 62 ss.

a este respecto una distinción entre el derecho interno y el derecho internacional: pues tratándose de derecho interno es exacta la afirmación, ya que los textos programáticos suelen ser escasos. Las leyes internas de los Estados suelen ser positivas y concretas (ajustándose más o menos a las exigencias del derecho de gentes); en cambio, en el ámbito internacional los textos concretos y regulantes de detalles apenas existen, y en cambio abundan los textos de carácter programático, que no hacen sino proclamar los postulados del derecho de gentes. Cada vez en mayor escala en el ámbito internacional el derecho de gentes va siendo derecho escrito: las declaraciones solemnes de los derechos humanos, por ejemplo, son una prueba de ello.

El pensamiento de Vitoria: Vitoria en sus primeras enseñanzas se inclina a hacer del derecho de gentes un derecho positivo, como casi todos los teólogos posteriores a él. En cambio, en sus reelecciones «de Indis» y «de Jure Belli», se inclina más bien a hacerlo de derecho natural en el sentido explicado. Y es precisamente en la reelección «de Indis» donde Vitoria trata el derecho de migración (*Jus peregrinandi*).

Para Vitoria el derecho de migración es un *derecho natural humano* (fruto del hombre en cuanto racional), es decir: derecho de gentes en el sentido explicado ⁴¹.

2.—¿DERECHO DEL INDIVIDUO?

Una somera consideración del fenómeno migratorio nos muestra que en él se advierten, por una parte, la oposición de puntos de vista entre los derechos individuales del emigrante y los de los Estados de origen y de llegada. Y a su vez los intereses opuestos de los Estados (de Emigración e Inmigración) entre sí ⁴².

41. En la terminología de los autores católicos, modernos y de la Doctrina Social Católica, la expresión derecho de gentes significa el derecho natural humano en las relaciones internacionales. Entre los autores de matiz positivista, derecho de gentes significa simplemente Derecho Internacional, como norma voluntaria y positiva. Según afirma el P. Ramírez (ob. cit., p. 192), el gran mérito de los teólogos españoles del xvi, y sobre todo de Vitoria, ha sido el que «subrayaron expresamente su valor y carácter internacional, que ya tenía equivalente en santo Tomás, y lo derivaron a significar el derecho internacional público».

42. STAMMATI, ob. cit., p. 150.

El país de inmigración comienza enfrentándose con el de emigración: admitir o no admitir. Después viene la cuestión del trato debido a los inmigrados y aquí se enfrenta con los individuos. Pero en el país de emigración la cuestión previa enfrenta al Estado con sus propios súbditos: dejarlos o no dejarlos salir.

Hablando en términos de derecho natural, «el derecho a la emigración e inmigración es un derecho personal y como tal es siempre expuesto y defendido por Pío XII. A veces se habla del espacio vital de las familias (Pío XII, 1-VI-41), en cuanto forman un núcleo económico radical, una especie de extensión inmediata de la persona. Las naciones, como núcleos no naturales sino positivos, no son sujetos, propiamente hablando, de un derecho natural a la inmigración o emigración en estricto sentido ⁴³.

El hombre es, ante todo, miembro de la humanidad en cuanto tiene unos derechos que rebasan el ámbito de las naciones; unos derechos que deben ser respetados fuera de su nación y unos deberes que cumplir. Los Estados son por derecho de gentes guardianes de estos derechos ⁴⁴.

En el plano internacional el ideal sería que hubiese una autoridad universal que representase al Orbe y que tuviese poder coercitivo sobre todos los Estados, y ante la cual los individuos y las naciones pudieran presentar sus quejas en demanda de justicia ⁴⁵. Tal vez algún día la Organización Internacional llegue a un estado tal de madurez en que se realice este ideal.

3.—¿DERECHO DE LOS ESTADOS?

Pero sin duda ese momento está lejano. Entretanto, hablando desde el punto de vista del derecho internacional positivo hay que afirmar que sólo los Estados son sujetos de derechos y de deberes. El derecho de emigración e inmigración en el Derecho internacional positivo, es un derecho de los Estados. El Individuo sólo puede ejercitar su derecho de migrar entre su propio Estado: para hacerlo valer ante otros Estados (el Estado de in-

43. JOSE TODOLI, *Moral, Economía y Humanismo*, p. 159.

44. VENANCIO CARRO, *Derechos y deberes del hombre*, Madrid, 1954.

45. «Habet enim totus orbis, qui aliquo modo est una republica, potestatem ferendi leges aequas et convenientes omnibus, quales sunt in jure gentium». Vitoria, *De Potestate Civili*, n. 2. Edic. Getino, p. 133.

migración, por ejemplo), o ante los Organismos Internacionales tiene que realizarlo mediante el Estado propio. Un súbdito de un municipio puede apelar al propio Estado contra el municipio, porque es ciudadano de los dos. No así ante la Comunidad Internacional contra el Estado. Hablando en términos de derecho internacional positivo, no puede decirse que el individuo sea ciudadano del mundo. Esto puede decirse, mejor dicho, debe decirse, y lo han dicho nuestros teólogos-juristas del xvi, hablando en término de derecho de gentes: es el ideal al que tal vez llegue algún día la organización positiva de la comunidad internacional: intervenir obligando a los Estados a que respeten los derechos de los individuos. Pero sólo serán sujetos de derecho internacional los individuos cuando ellos puedan apelar contra su Estado ante un órgano de la ONU ⁴⁶.

«El hombre viene siendo objeto de protección no ya sólo en cuanto miembro de un Estado sino en cuanto hombre a partir del Congreso de Viena (1815). La Carta de la ONU a su vez rompió con el principio de que los Estados pueden tratar a sus propios súbditos a su arbitrio, sustituyéndolo por el principio nuevo de que la protección de los derechos humanos constituye una cuestión fundamentalmente internacional» ⁴⁷.

Sin embargo, la declaración de los derechos humanos no concede a los individuos ni derecho de acción ni derecho de petición ante un Organismo de la ONU. Sólo ante los Estados siguen por tanto, en la práctica, los individuos siendo sujetos de derecho interno. Las declaraciones de los derechos humanos no son leyes sino recomendaciones que obligan moralmente ⁴⁸.

P. MARCELINO ZAPICO, O. P.

46. El célebre internacionalista francés Georges Scelle afirma que los individuos son los sujetos normales del Derecho Internacional; los Estados actúan como agentes suyos. Es curioso que Scelle, a pesar de su positivismo, coincida en este punto con la doctrina de nuestros clásicos. Sin embargo, repetimos, que esto vale desde el punto de vista del derecho de gentes, pero no en el derecho internacional positivo. Creemos que la sentencia más acertada es la expuesta, es la que sigue entre otros Alfred Verdros. Scelle afirma su doctrina movido por un alto y noble sentido internacionalista. Véase su obra *Le sens International*, Paris, 1942.

47. ARTHUR HELCOMBE, *Human Rights in the modern World*. London, 1948.

48. VERDROS, *Derecho internacional público*, pp. 441 y ss.

Notas críticas sobre el origen del culto sepulcral a Santiago en Compostela

SUMARIO. — Sentido de la cuestión; sus tres planos. — Hipótesis que desconocen el sentido de la cuestión. — Examen de algunas hipótesis recientes. — Condiciones de una hipótesis verosímil.

El culto de Santiago y Palestina. — Elu lugar de Santiago en la literatura anterior al sixlo ix; su relación con el topónimo compostelano. — La noticia de la Traslación y la noticia de la Predicación de Santiago. — Tiempo de la Traslación. La hipótesis de Tillemnt y Gams. El indicio de las Fiestas de Santiago. El indicio de la difusión de Reliquias e iglesias de Santiago. ¿Culto anterior al siglo ix en Compostela? ¿Traslación primitiva o tardía?

Vestigios tradicionales en la historiografía medieval. Conclusión.

Santiago el Mayor murió en Palestina. Compostela, al otro extremo del mundo antiguo, es el lugar histórico de su culto sepulcral. Tales cambios o transferencias de sepulcro no han sido infrecuentes; pero la traslación de Santiago se ha revestido de una importancia que acaso no tiene igual en la historia del culto a los Santos. A pesar de ello, y de que el tema aparece en incontables líneas de la historiografía contemporánea, hay que reconocer que el origen del gran culto compostelano nunca ha sido explorado a fondo.

No es fácil esa exploración profunda, ni voy a intentarla yo en las Notas que siguen. Mas hay dos trabajos previos, imprescindibles para todo avance ulterior: el primero, y más urgente, es sacar el problema del atasco, que desde hace tiempo lo inmoliza, y replantearlo con justeza; el segundo es someter a re-

visión los datos ya conocidos ¹ e iluminar un poco algunos otros que, si no son ignorados, latén bajo una continua preterición. Dedicaremos unas páginas a estos dos trabajos.

Sentido de la cuestión

Dos sentimientos inquietan a los que tratan de entender históricamente el culto a Santiago en su sepulcro compostelano. Extrañeza ante su aparición en el siglo *ix* tras un tan largo silencio anterior. Desconfianza frente a los documentos del siglo *noveno* y siguientes.

Es lógico distinguir en los documentos —y no siempre se hace— entre el testimonio que implican acerca de un hecho contemporáneo y los relatos explicativos que pretenden historiar el pasado. Sobre todo no se puede olvidar (por desgracia este olvido es común) que el problema compostelano y sus fuentes exigen una precisa distinción de tres planos: 1. el hecho del culto y su principio; 2. los relatos sobre el Descubrimientos del Sepulcro; 3. los relatos sobre la Traslación del Cuerpo de Santiago a Galicia.

1) *El hecho de un culto* al Cuerpo de Santiago emerge históricamente en Compostela a comienzos del siglo *ix*. No se conserva en ninguna parte un Calendario local antiguo que pudiese registrar un culto sepulcral a Santiago. Los Martirologios generales —que existen desde el siglo *v-vi*— se limitan, antes del siglo *ix*, a consignar el «Natale» o Pasión (la Muerte) del Apóstol Santiago, que sucedió en Jerusalén. No dicen nada de su sepultura. Así, el Martirologio Siriaco; el llamado Martirologio Jeronimiano; el de Beda y sus derivados (Rhaban Maur, San Quintín); el anónimo inglés de la mitad del siglo *viii*; el de Lyon a fines del siglo *viii* o comienzos del *noveno*.

1. Entre los datos cuentan ahora los resultantes de las excavaciones, que hemos descrito en «LA CIENCIA TOMISTA» (nn. 1.º y 2.º de 1960). Todavía es prematuro exponer su aportación definitiva: falta explorar la zona más arcaica en relación con el Mausoleo, la que está al Este de la Catedral; más un corto sector interno de la misma. Lo que ya testimonian las zonas exploradas se irá insertando, por aspectos, en los lugares pertinentes del estudio.

En la primera mitad del siglo IX redacta su Martirologio el eruditísimo Floro de Lyon. Lo publicó en dos ediciones, que distan entre sí pocos años. En la segunda recensión añade nuevas noticias. La primera redacción decía lo acostumbrado en martirologios anteriores:

«Natale Beati Jacobi apostoli fratris Johannis evangelistae, qui decollatus est ab Herode rege, Hierosolymis, ut liber Actuum Apostolorum docet».

En la segunda redacción, anterior al año 860, representada en los códices de Epternach y de Toul, añadió:

«...Huius beatissimi apostoli sacra ossa ad Hispanias translata, et ultimis earum finibus, videlicet contra mare Britannicum, condita, celeberrima illarum gentium veneratione excoluntur».

De este modo irrumpe en la historia el culto de Santiago en Compostela. A los pocos años de su comienzo aparente los Martirologios francos de Floro, de Adón y sucesores, atestiguan la «celeberrima veneratio» de Galicia. Hay toda una serie de documentos hispanos, de los siglos IX al XI, que reflejan con normalidad el mismo hecho.

Tal erupción, sobre un fondo vacío de noticias anteriores y el silencio de la primera recensión del Martirologio de Floro, indica que entonces sucedió *algo nuevo*. Podría haber sido una Traslación contemporánea; el texto de Floro permitiría suponerla. Pero, según la tradición compostelana, el culto empezó por un *Descubrimiento*, que implica una Traslación más antigua.

En el siglo IX la noticia del Descubrimiento sólo aparece en la carta del rey Alfonso II a Teodomiro (año 829), que Barrau-Dihigo da por no auténtica ². Recogen más tarde esa noticia los relatos del siglo XI y XII ³. El descubrimiento por Teodomiro pa-

2. Texto en el *Tumbo A* de Santiago. Edita L. FERREIRO, *Historia...*, II, 38. La negación de Barrau es discutible.

3. *Concordia* entre el obispo de Compostela y el abad de Antealtares, a. 1077 (L. Ferreiro, III, apéndice 1); *Cronicón Iriense*, s. XI-XII (Flórez,

rece un hecho seguro, porque el *Cronicón Iriense* y la *Historia Compostelana* manejan datos en serie de todos los Obispos de Iria. Las excavaciones aportan dos elementos confirmatorios: el epigrafe sepulcral de Teodomiro, situado en Compostela ⁴; el vacío y quietud del área cementerial desde el período germánico hasta el siglo ix, en que vuelve a ser ocupada densamente, lo cual denota una despoblación, y quizá un abandono, del lugar ⁵.

2. *Relatos del descubrimiento con circunstancias.* — El primero se encuentra en la *Concordia* del año 1077; sigue la *Historia Compostelana* ⁶. ¿Recogen una verdadera tradición? Aunque tienen a su favor la continuidad de la comunidad monástica y episcopal, la distancia de 250 años, o más, invita a no confiar en pormenores, si no se transmitieron por escrito ⁷.

Nota importante, demasiado olvidada: estas narraciones tardías no dicen, ni insinúan, *por qué razón Teodomiro identificó* el sepulcro con el de Santiago Apóstol ⁸; los rumores de luces y demás señales, sólo intentan explicar por qué Teodomiro fue desde Iria a hacer exploraciones en el sitio donde se ocultaba.

3. *Relatos de Traslación.* — Estos surgen ya en el siglo ix, al menos en la segunda mitad. Tenemos: la llamada *Carta del*

E. S., XX); *Historia Compostelana*, 1.^a mitad del xii (ibid.); Privilegio de Gelmírez a san Martín Pinario, 1115 (L. Ferreiro, III, apénd. 33).

4. Lo da como obispo de Iria. Su enterramiento junto al Santuario parece implicar la residencia: de acuerdo con la tradición. Hace pocos años, para algunos, hasta la existencia de Teodomiro era dudosa (!).

5. Cf. «LA CIENCIA TOMISTA», n. 274 (1960), p. 297, nota 82; y pp. 293-94. Las despoblaciones en Galicia, s. viii, son un fenómeno importante.

6. Hablan de un anacoreta, Pelagio, que vivía cerca del Sepulcro, y tuvo apariciones angélicas; y de los fieles de san Félix, que veían luces. Avisado Teodomiro, fue a explorar el bosque.

7. «Ce récit, qui ne se manifeste que deux siècles et demi après le fait, n'est pas tout à fait rassurant» (DUCHESNE, *Saint Jacques en Galice*, «Annales du Midi», Toulouse, 12 (1900), p. 175).

A distancia parecida estamos nosotros de la apertura del sepulcro en el s. xvii y, como no se escribió, nada aprovechable y concreto ha llegado hasta nosotros.

8. Lo intentarán relatos posteriores —como el libro de la Cofradía de Cambiadores— que hablan de una inscripción.

*Papa León*⁹; y una *Translatio* más desarrollada, que no aflora sino a partir del siglo xi, aunque parece anterior¹⁰.

Hemos de apuntar dos observaciones indispensables. La primera, que las «Translationes» nada dicen ni de la Invención del sepulcro, o de sus circunstancias, ni del motivo de la identificación; se limitan a referir una antigua Traslación, sin alusión alguna al ocultamiento o al hallazgo¹¹. La segunda, que estos relatos dan la impresión de que sus autores sabían muy poco del modo concreto de la traslación. Diríamos que sólo contaban con el hecho mismo del hallazgo, que ya supone un traslado, pues Santiago murió en Palestina. Además de esta deducción, pudo haber el dato de una tradición local. ¿Pero incluía circunstancias? ¿O tuvieron que imaginarlas, fabricando una historia con ingredientes más o menos verosímiles? Es lo que piensa Duchesne, según el cual los escritores medievales no hicieron sino atribuir el traslado a los Siete Varones, cuya leyenda venía de atrás. Por nuestra parte, dejamos en suspenso esta cuestión insegura; no atañe al núcleo valioso del problema.

Advertimos, en orden al método de estas Notas, que *prescindiremos de toda la literatura narrativa*, que acabamos de mencionar. Vamos a estimar solamente el *hecho firme del culto y la identificación de la tumba*, atribuida a Santiago. Por olvido de este criterio metódico, se han estancado los estudios en la crítica documental. La batalla entre los que defienden el valor tradicional de los relatos y los que lo niegan, se ha vuelto tan fatigosa y estéril que la mayoría ha optado por retirarse, y sobreseer la causa¹². Sin embargo, la causa apenas ha comen-

9. Véanse sus recensiones y copias en «Compostellanum», I, 2 (1956), pp. 129-140. Cf. G. VILLADA, *Hist. Eccl. de España*, I, 1 (Madrid, 1929).

10. Duchesne y G. Villada piensan que su primera redacción es del s. ix, y anterior a la Carta: suposición insegura. Cf. un estudio de los varios relatos de Traslación y sus interdependencias en G. Villada, *loco cit.*, pp. 85-91.

11. A pesar de servir, según se dice, de obras de «propaganda». No pocos autores confunden la literatura de Traslación con la de Invención; hablan como si el Papa León anunciase al orbe el hallazgo. El mismo L. Ferreiro utiliza esa fórmula infeliz en su *Historia* I, p. 177, nota, y 178. Ya Duchesne había advertido: «Il ne s'agit nullement ici d'une authentication des reliques» (*loco cit.*, pp. 166-67).

12. Cf. la actitud de H. DELEHAYE, por ejemplo, en *Martyrologium Romanum ad formam editionis typicae scholiis historicis instructum* (Bruxellis,

zado. Como recordaba hace poco el P. Ildefonso Tassi, la crítica de las leyendas y los documentos no es más que un medio preparatorio de la ciencia hagiográfica. Esta debe acometer la reconstrucción de los hechos hagiográficos ¹³. Recordemos otra vez que no se han de confundir los datos de un *Hecho* con la *Historiografía* ulterior.

El *Hecho* lo ha visto bien Duchesne, cuando asienta como seguras tres cosas: 1.^a: «A un certain moment, les gens d'Amaea..., Iria Flavia, ont cru que saint Jacques reposait dans un ancien tombeau, sur leur territoire ¹⁴; 2.^a cette croyance ne leur avait été suggérée par aucun document connu de nous; 3.^a ils l'ont admise avant de savoir comment le corps de l'apôtre était arrivé de Palestine» ¹⁵. ¿Por qué se identificó el cuerpo con el de Santiago: «Pour raisons que l'autorité ecclésiastique du temps jugea suffisantes... Ces raisons, nous ne le connaissons pas» ¹⁶. No las conocemos —repitámoslo— porque no se nos dicen. Los documentos no indican, contra lo que algunos piensan, que la razón haya sido una «revelación» o un milagro. La presencia del Cuerpo es aceptada con la mayor naturalidad; lo que se pregunta (y a lo que pretenden responder los relatos) es cómo fue trasladado allí.

Este hecho de una identificación sin vacilaciones, anterior a las leyendas, es el que hay que explicar. ¡Fenómeno extraño! El análisis de Duchesne —que, aún imperfecto, ha subrayado agudamente el lado difícil y oscuro de la cuestión y ha criticado el valor de las narraciones— debería ser un *punto de partida* de la investigación; ¡no pocos lo han tomado como conclusión y término de llegada!

1940), p. 305: «Argumentis in gratiam traditionum quas vocant compostellarum post irritos multorum et Cuperi nostri conatus conquirendis superseendum est».

13. «Sono i problemi e non la documentazione l'oggetto della scienza» (*Agiografia e problemi agiografici*, en «Analecta Gregoriana», LXX (Roma, 1954), pp. 93-100).

14. «Il y a... tout lieu de croire qu'un grand tombeau de l'époque romaine a été réellement découvert en cet endroit dans le premier tiers du ix siècle» (*loco cit.*, p. 176).

15. *Ibid.*, p. 177.

16. *Ibid.*, p. 176.

No obstante eso, basta ver, por ejemplo, el resumen del P. H. Delehaye en su comentario al Martirologio Romano, para comprobar que deja intacto el meollo del problema. Dice que el «elogium» del Martirologio procede de Adón, quien «audiverat de inventione relliquiarum sua aetate, anno 830 (?), facta in Gallae-cia, quas S. Jacobi esse mox fama pervulgata est». Continúa: «Nondum edita erant scripta apocrypha quibus solis nititur historia translationis corporis sancti apostoli Hierosolymis in Hispanias»¹⁷. Antes de ese «nondum», queda sin enjuiciar todo lo esencial del asunto¹⁸.

Entre las personas cultas, mas no especializadas, algunas tienen la impresión de que los *historiadores recientes han descubierto* algo que invalida la tradición anterior. No es así. Los historiadores recientes han visto que la literatura del siglo xi no puede tomarse como fuente para la historia del siglo i. Esto es verdad. Pero la verdadera cuestión sigue intacta: hay que interpretar el Hecho del siglo ix.

Todavía, el hecho tiene que ser enfocado críticamente. Lo primero es apreciar las condiciones singulares del Hallazgo. No se trata de una mera cuestión de confianza en las personas que intervinieron. El historiador tanto podría inclinarse a confiar, como a desconfiar de la exactitud de la identificación¹⁹; o bien, a quedarse en una abstención de juicio, prudente actitud frente a una oscuridad que no envuelve datos contrarios ni inverosimilitud positiva. Al margen de la confianza, la cuestión ofrece una clave objetiva, a la que no se atiende suficientemente, con ser lo específico del problema compostelano. Y es que un fraude o pía confusión necesitan condiciones psicológicas. El gran enig-

17. *Martyrologium Romanum*..., p. 305.

18. Un modo evasivo de tratar la cuestión, es el de M. TORRES, en *Hist. de España* (dirigida por R. MENENDEZ PIDAL), t. II (1935), p. 448, y en el *Suplemento* a la 2.ª ed. (1955).

19. Duchesne no oculta sus reticencias: «L'autorité ecclésiastique intervint; on peut croire qu'elle ne se determina que sur des indices graves, à son estimation. Ces indices ne nous ayant pas été transmis, nous n'avons pas à les apprécier; les connaissons-nous qu'ils échapperaient peut-être à notre compétence» (*loco cit.*, p. 179). Tillemont no niega el descubrimiento; teme que no se puedan hallar «de preuves bien claires» (*Mémoires pour servir à l'histoire eccl. des dix premiers siècles*, I (Paris, 1693); Nota VIII sobre Santiago: p. 599 de la 2.ª ed., Venecia, 1732).

ma es: ¿por qué se les ocurrió pensar en el sepulcro de Santiago, en el siglo ix, en una región donde —según la tesis del error o falsedad— no había ningún precedente, ninguna localización tradicional, ningún texto que indujese a interpretaciones ingenua o intencionadamente equivocadas? ²⁰. No basta el recurso a la convicción subjetiva, para desentenderse del hallazgo, porque es precisamente tal convicción lo difícil de explicar. Una invención sin raíces ni pretexto es un imposible psicológico. Es ineludible suponer y buscar un germen preyacente, que luego se desarrolla; un hecho objetivo, capaz de despertar al pensamiento ²¹. Mientras no se indique, no hay sino confesar nuestra ignorancia y respetar el enigma.

La localización «inesperada» en Galicia, y el hecho mismo de haber sido aceptada con tanta normalidad, lejos de ser esgrimida como una objeción, ¿no debería gozar, en buena crítica, las ventajas que una «lectio difficilior» tiene en crítica textual?

20. Los textos harían pensar más bien en Palestina, donde los *Actos de los Apóstoles* y la *Passio* sitúan el martirio de Santiago; o en cualquiera de los territorios (¿Marmárica?, ¿Acaia?), que parecen leerse en las copias viciadas de los Catálogos Apostólicos. Según afirmación unánime de los críticos, ningún escrito ofreció pretexto para imaginar el emplazamiento del sepulcro en Galicia. Duchesne lo acentúa mucho: «Ce n'est pas en partant des Catalogues que l'on a pu chercher Saint Jacques en Galice» (*loco cit.*, p. 160); «ils n'ont pu suggérer l'idée d'y chercher ses reliques» (p. 176); «cette croyance ne leur avait été suggérée par aucun document connu de nous» (p. 177).

21. Cuestión previa a la misma autenticidad es saber por qué se dieron a la búsqueda, si ésta precedió al hallazgo, y por qué atribuyeron al Apóstol los Huesos encontrados. Nótese la gran diferencia entre la identificación hecha en Galicia y otras. Por ejemplo, la de Santiago el Menor en Jerusalén: desde antiguo el hipogeo de los Bené Hézir en el Cedrón se atribuyó a sepultura de Santiago, aunque no por todos; que luego, por indicaciones del ermitaño Epifanio, que habitaba allí, Anastasio excavase y encontrase el cuerpo del Apóstol es muy natural. Si san Pedro de Roma quedase arrasado por una bomba atómica, también sería natural, que, bajo el estímulo del recuerdo persistente, se buscase entre los escombros, y quizá se encontrasen restos, que serían interpretados (con error o sin él) como de la tumba apostólica.

Hipótesis fuera de la cuestión.

Toda explicación que desconozca el sentido del problema, ha de ser desechada radicalmente y sin discusión alguna. Voy a indicar tres hipótesis de ese género.

1) La famosa ocurrencia sobre Prisciliano, además de su gratuitad, carece de significación, por radical «ignorantia elenchi». No se trata de averiguar, sin datos, de quién habrá sido un esqueleto, si no es de Santiago. Al que estudia el problema de Santiago, esto no interesa (¡hay tantos sepulcros anónimos!): lo interesante es saber por qué se ha relacionado el esqueleto con el Apóstol.

2. *El dioscurismo*. — J. Rendel Harris (*The Dioscuri in the Christian Legends*, London, 1903) vé un culto de Castor y Pollux en grupos de Santos como los SS. Floro y Lauro, SS. Gervasio y Protasio, SS. Cástulo y Polyeucto, SS. Marco y Marcelino, etc. El dioscurismo se convirtió en un lugar común de ciertos eruditos para explicar el culto a parejas de Santos. Lo desarrolló en el área española A. Haggerty Krappe.

Los historiadores especializados en Hagiografía han mostrado hace tiempo la endeblez de la teoría. Sin negar que algunas leyendas populares cristianas engloban elementos paganos, pocas veces son indicio de la persistencia de un viejo culto. Y sobre todo hay que señalar, para casos concretos, la arbitrariedad con que se busca en sutiles reminiscencias clásicas lo que está bastante claro según las condiciones históricas del lugar y tiempo del culto a numerosos Santos.

Recientemente el Dr. Américo Castro propuso de nuevo el el Dioscurismo como explicación del culto español a Santiago. El Dr. Alvarez de Miranda (en una nota de su *Cuestiones de Mitología peninsular*, 1954) advirtió que —sin descartar el interés del estudio de las formas de dioscurismo— «el patrocinador español de esta opinión dista mucho de haber obtenido resultados convincentes... Que un mitologema como el de los hermanos divinos sirva para explicar nada menos que todo un fenómeno como el culto a Santiago es cosa que la ciencia mitológica de hoy no aceptaría. Los mitos no suelen dar tanto de sí»

Cabría aducir el dioscurismo solamente para explicar una

pareja de Santos guerreros, protectores de los soldados cristianos, como protegieron a los romanos los «hermanos divinos». Pero ¿dónde está la pareja? ¿Santiago y su hermano Juan? ¡San Juan nunca forma pareja con Santiago en el culto compostelano, ni aparece como guerrero!. Por otra parte, la imagen de Santiago a caballo no necesita precedentes. Toda ayuda guerrera importante en la Edad Media era esperada de Caballeros (recuérdese a S. Jorge, S. Millán...) como toda ayuda importante en nuestro días no se concibe sin aviones. En todo caso, el precedente visual —como ha vuelto a señalar Ziegler— podrían haber sido los jinetes del Apocalipsis, que ilustran los Comentarios de Beato.

En definitiva, hay algo que hace superfluas las consideraciones que anteceden: la hipótesis dioscúrica no tiene ningún sentido para explicar un *culto sepulcral*, que carece de toda afinidad (más aún, es incompatible) con el tema de los dioses celestes. Y de un culto sepulcral tratamos aquí.

3. Hay algunas hipótesis que servirían para explicar la resonancia y la intensidad singularísima del culto compostelano; pero no explican, porque ya lo suponen, su existencia y su génesis. Pienso en los que han exaltado la función de Santiago en la vida española como un «Anti-Mahoma». Hay no poco de verdad en lo que dice Américo Castro; aunque la significación espiritual del culto jacobeo no se agota en eso ni siquiera consiste principalmente en eso.

Pues bien: alguno con extraña superficialidad cree que basta apelear al Anti-Mahoma para entender el fenómeno compostelano. Habría que preguntarle qué quiere decir. Un ejemplo hará ver el desenfoque de tal «opinión». En un rincón de Portugal (Leiria) brota en 1917 algo que, en cierto sentido, podrá ser estimado como un foco de Anti-Comunismo. ¿Qué significaría que un historiador del año 3000 dijese que lo de Fátima se explica sencillamente como un fenómeno de Anti-Comunismo? Después que Fátima existe, puede, aparte otras funciones primarias, servir también contra el Comunismo; pero ciertamente no es una creación mental en función de un Comunismo anterior.

Dejando, pues, tales diversiones (que son una traición al método científico) atendamos a las hipótesis que de algún modo responden al sentido de la cuestión.

Hace pocos años el P. Pérez de Urbel vio con perspicacia la

necesidad de soluciones positivas. Y otros autores comienzan a esbozar respuestas dentro de la cuestión ²².

Dedicaré unas páginas al examen de esas respuestas. Por mi parte, no añadiré ninguna. Creo preferible un nuevo cerminido de los datos, para dejar abiertas las vías de investigación que una historia crítica no puede descuidar, si no ha de caer en dos peligros mortales: el de flotar en vaguedades genéricas, o el de encallar en construcciones arbitrarias.

HIPOTESIS RECIENTES

Todas suponen que la identificación fue equivocada, pues no hubo traslado del Cuerpō entre Palestina y España. Pretenden explicarla mediante el influjo de un hecho psíquico contemporáneo.

El hecho habría sido el culto y devoción al Apóstol Santiago, que conmovió en el siglo VIII al Reino cristiano del Noroeste, angustiosamente necesitado de ayuda frente a las acometidas de los mahometanos. Lo que suscitó entonces la invocación confiada a ese Apóstol fue la noticia «extranjera» de la Predicación de Santiago en España. Según Pérez de Urbel ²³, Beato de Liébana es el primero que acoge noticia tan halagadora, contenida en

22. Entre los críticos del pasado, que desconfiaban de la tradición, sólo Tillemont había sugerido una «posibilidad» explicativa, sin insistir en ella: «Car ne pourroit-il pas y avoir eu à Compostelle un S. Jacque que l'on aura confondu avec l'Apostre?» (*loco cit.*, p. 599). Los hagiografistas saben que tal insinuación para Oriente, donde abundan los Jacobos, sería atendible. En el Occidente hispano carece de toda verosimilitud.

23. Cf. *Orígenes del culto de Santiago en España*, «Hispania Sacra», V (1952), pp. 1-31; *Primeros contactos del Islam con el reino asturiano*, «Arbor», 88 (1953), pp. 501-25; *Historia de España* (M. Pidal), t. VI (1956), pp. 51-57.

C. Sánchez Albornoz, que rechaza la hipótesis de P. de Urbel sobre la Reliquia emeritense, acepta que Beato fuese el autor del Himno, y la probabilidad de que se deba a él la iniciación del culto al evangelizador de la Península: *España, un enigma histórico*, I (Buenos Aires, 1956), p. 270. El Padre I. M. Gómez niega valor a la argumentación de Urbel para demostrar que Beato sea autor del himno: «Hispania Sacra», VII (1954), pp. 488-489.

Según Américo Castro, la peculiar devoción española a Santiago, habría sido avivada por una reencarnación cristianizada del mito de Cástor y Pólux (?).

el *Breviarium Apostolorum*, y la propaga en la Corte de Asturias²⁴. Se confía, pues, en que el Predicador de la Fe no dejará de defenderla. Y como el patrono se demostró con la victoria, se produjo una oleada de gratitud y entusiasmo, reflejada en el himno «O Dei Verbum». Esa tensión espiritual, en un pueblo ingenuo y de cultura pobre, hará posible la persuasión de haber hallado el Cuerpo de Santiago. «Están cronológicamente tan cercanos —concede Sánchez Alborno— la novedosa actitud de Beato de Liébana frente al patronazgo hispano de Santiago, y el descubrimiento del sepulcro apostólico..., que no es aventurado vincularlos entre sí»²⁵.

¿Cómo? Sánchez Alborno previene: «Honradamente es preciso confesar que no sabemos nada seguro sobre el origen del culto a Santiago en Compostela»²⁶; y nota prudentemente que, como nada obliga a negar la autenticidad de un traslado del Cuerpo Apostólico, el clima creado por Beato pudo ser preparación para el hallazgo real²⁷, y —añadiríamos nosotros— un motivo más que explique la «celeberrima veneratio» que el hallazgo suscitó. Mas con esto, naturalmente, el hallazgo y la identificación tendrían un valor independiente de la previa devoción del Reino Asturiano.

Al mismo tiempo admite Sánchez Alborno que —como por otra parte nada garantiza la autenticidad del traslado— los que no crean en él verán en las exaltaciones del monje de Liébana «el camino propicio para la invención-hallazgo del sepulcro de Santiago»²⁸: «no puede sorprendernos que en ese ambiente de fe, de maravilla, de angustia y de esperanza, si no se produjo

24. Lipsius suponía que la idea de la Predicación de Santiago en España fue promovida por la Iglesia española del s. VII: *Die Apokryphen Apostelgeschichten und Apostellengenden*, III (1884), pp. 216-219. Duchesne, y tras él Pérez de Urbel, S. Alborno, P. Villoslada..., sostienen que la Iglesia visigótica ignoró la Predicación, de que se hablaba fuera de España, y aun la rechazó.

25. *Loco cit.*, p. 270.

26. *Ibid.*, p. 268.

27. *Ibid.*, p. 270.

28. *Ibid.*, p. 271. Sánchez Alborno supone, extrañamente, que quien no admite el traslado es porque no cree en el «prodigio», el «milagro», la «mágica Translatio». Está claro que el hecho de la traslación no implica necesariamente ningún milagro o magia.

en verdad el milagroso descubrimiento de la tumba apostólica, el casual hallazgo de un viejo sepulcro paleocristiano, acaso venerado en otro tiempo en el país —¿de Santiago?, ¿de Prisciliano?, ¿de ninguno de los dos?— desbocará la fantasía de algún clérigo influido por las ideas del famoso Beato de Liébana...» ²⁹.

Pérez de Urbel y J. Vives hacen fructificar la difusa veneración del Reino Asturiano al contacto con un precedente más concreto y localizado en Compostela, a saber: un culto en una iglesia con Reliquia del Apóstol, bien fuese una partícula ósea, bien, quizá mejor, un *brandeum* o reliquia-recuerdo.

Vives aplica al caso el hecho frecuente en el mundo occidental de confusiones provocadas por el «cambio radical de la noción de reliquia entre la etapa de los siglos iv-vi y la de los vii-ix»: lo que, en la primera, todo el mundo sabía que eran reliquias simbólicas, luego se tomó por reliquias del Cuerpo ³⁰. Supone, como hipótesis más verosímil, que esa Reliquia menor hubiese llegado de Oriente en el siglo vii o antes ³¹.

Pérez de Urbel —a quien corresponde la paternidad de la reciente orientación en la cuestión jacobea— ³² intentó dar concreción histórica a lo que, en las formas indicadas, sería pura hipótesis. Como una lápida del siglo vii, conmemorativa de la dedicación de una iglesia de Santa María en Mérida, menciona entre las Reliquias puestas en el ara la de un *S. Jacobus*, y la lista de las restantes coincide sorprendentemente con las que «luego encontramos en Compostela dentro de una iglesia dedicada también a Santa María», supone que todas habrán sido trasladadas a Galicia por los fugitivos de la invasión sarracena, al comienzo del siglo viii, y depositadas en una iglesita en Compostela; y que en el siglo ix, bajo el influjo del entusiasmo por Santiago Patrono de los cristianos, la pequeña reliquia del Apóstol (hasta

29. Ibid., p. 273.

30. *Importancia de la Epigrafía para la Historia de la Iglesia antigua*: Conferencia pronunciada en 1953 en la Universidad Gregoriana de Roma, publicada en «Analecta Gregoriana», LXX (1954), pp. 19-38; cf. pp. 29-30. Véase una revisión crítica de esta parte de la conferencia en «Compostellanum», II, 2 (1957), pp. 122-128.

31. «Hispania Sacra», IX (1956), p. 475.

32. Cf. artículos citados en nota 23. Los demás Autores escriben comentando, en forma somera, el estudio de P. de Urbel.

entonces secundaria y más bien preterida) centra la atención; y la devoción popular que, «sobre todo cuando se enciende con entusiasmos delirantes, no sabe contar ni medir», terminará por convertir la reliquia inicial en un cuerpo entero, según dicen ya los relatos del siglo xii. Es de advertir que la hipótesis de P. de Urbel excluye el Descubrimiento del Sepulcro en el siglo ix. Las reliquias de Mérida recibieron culto no interrumpido a lo largo del siglo viii. Lo único que sucedió a comienzos del ix fue una intensificación y difusión de ese culto y de la fama de la iglesita, antes comarcal ³³.

Hipótesis parecida a las anteriores (pero desligada del fenómeno Beato y de las reliquias de Urbel; con identificación de sepulcro, y con base documental) propone el P. García Villoslada en la segunda edición de su excelente *Historia de la Iglesia Católica - Edad Media* ³⁴. A comienzos del siglo ix los compostellanos, que no conocían el Sepulcro ni la Predicación, debieron recibir un código del *Breviarium Apostolorum* o del *De Ortu et Obitu Patrum*, que sitúan la Predicación de Santiago en "*Spania et occidentalia loca*", y la Sepultura en "*Achaia Marmarica*". Entendieron el «occidentalia loca» de Galicia; esto les movió a pensar que también el Sepulcro estaría en la región, y creyeron identificar el «Achaia Marmarica» con la necrópolis (ahora excavada en la Catedral) donde se veían sarcófagos o "*arcas marmóreas*".

JUICIO DE LA HIPOTESIS.

El supuesto fundamental es que la noticia de la Predicación provoca la Invención. Ahora no me interesa por sí mismo el tema de la Predicación, sino en cuanto ilumine el del Traslado.

Ya se había imaginado —y es posible— que las dos tradiciones medievales se refunden en una original, desdoblada más tarde. Es

33. «Más que del descubrimiento podríamos hablar de la propagación y consagración del culto de Santiago» (*Hist. de España*, cit., p. 51). Cf. «Hispania Sacra», V (1952), pp. 11, 24-25, 27, 30-31...

Vives, al defender la hipótesis de Urbel, insinúa que debió hacerse una excavación, que llevó al hallazgo de un sepulcro con un cuerpo: «Hispania Sacra», IX (1956), p. 474. Cf. «Compostellanum», II, 2 (1957), pp. 110-112.

34. *Hist. de la Iglesia Cat.*, BAC, t. II, 2.ª edic. (Madrid, 1958), pp. 498-500.

quizá la primera vez que se da como originante la Predicación ³⁵. Según una ley bastante general, acatada en los resúmenes biográficos de los Apóstoles, y en el mismo San Jerónimo, del lugar de sepultura de un Apóstol es natural deducir que este predicó allí. También, a partir de la noticia de Predicación, pudo nacer la idea de localizar el sepulcro en España; aunque no deberíamos olvidar que contra tal inducción actuaba, aun en la mente del clérigo más ingenuo o entusiasta, el texto conocido y releído de los *Hechos de los Apóstoles*. (12, 1-3. 12. 17. 19. 25), que ataba la imaginación a la Palestina, donde Herodes dio muerte a Santiago ³⁶.

Desde luego, para que a alguien se le ocurriese localizar el Sepulcro en un lugar determinado de España, tuvo que intervenir (bien o mal interpretado) un hecho o signo especial: no pudo bastar la sola visión de una tumba antigua, y menos donde estas abundasen. La dificultad es más fuerte aún si se trata de Compostela, lo que vamos a ver.

HIPOTESIS SIN RELIQUIA.

La noticia de la Predicación, divulgada por Beato, irradia de Liébana, y tiene su resonador más alto, según P. de Urbel, en la Corte de Oviedo. Esta Corte se estimaba continuadora del Reino godo, depositaria de su tradición, y de esta persuasión le venía entonces el sentido de su dignidad, el modelo que imitar, el impulso y la meta de su acción ³⁷. Al acoger la gloriosa noticia de la Predicación de Santiago en España, la imaginación pudo relacionar con la España antigua el Sepulcro del Apóstol. ¿Pero hacia dónde se iba a orientar? Naturalmente hacia algún lu-

35. P. B. Gams creía que el hecho originante fue la Traslación: Santiago fue a España de muerto en el s. VII; y como el modo de hablar hispano, desde antiguo, equipara el traslado de un cadáver al «viaje de una persona», se terminó hablando del viaje de Santiago vivo, *Die Kirchengeschichte von Spanien*, II Band. I Abtheilung (Regensburg, 1864), pp. 297-299; II Abth. (1874) pp. 361-380.

36. Cf. los martirologios, v. gr., el de Floro: «...qui decollatus est ab Herode rege, Hierosolymis, ut liber Actuum Apostolorum docet».

37. Cf. MENENDEZ PIDAL y PEREZ DE URBEL, en *Historia de España*, t. VI, pp. XV-XVII y 47-49.

gar significativo de la Hispania pre-musulmana (¿Toledo?, ¿Mérida?, ¿Sevilla?, ¿Tarragona?...). La traslación de numerosos cuerpos santos de la España invadida a Asturias, en el siglo VIII, pudo sugerir también la salvación del Cuerpo de Santiago por traslación a Asturias. Las tradiciones del Arca Santa, que reflejan el aflujo de Reliquias del Sur, incluyen (en la versión dominante) traslados de Jerusalén a Africa, a Cartagena, a Toledo, a Oviedo ³⁸. Que en ese ámbito brotase el Cuerpo de Santiago es inteligible.

¿Lo es que la sola noticia de la Predicación, cantada por Beato, sugiriese el Sepulcro a alguien en el rincón lejano, a-histórico, de Compostela? ¿Y menos, que fuese inmediatamente aceptado? Sobre todo, si se recuerda que mucho antes, en la mitad del siglo VIII, Santiago recibió culto en la iglesia de Meilán, junto a la importante ciudad de Lugo, y que allí se decía haber visto luces ³⁹: sin que ello provocase la idea del sepulcro ni —lo que más sorprende— una reacción competidora, al surgir más tarde el hallazgo de Compostela.

También da que pensar el que una suposición nacida en un rincón de Galicia, sin base alguna en las fuentes literarias utilizadas por Floro y Adón — y antes que se confeccionasen las narraciones compostelanas, como advierte Delehaye— haya sido aceptada en los Martirologios con tanta llaneza, sin el paliativo de un «referunt» o «dicunt» ⁴⁰.

Hay un *hecho decisivo*, a mi parecer, contra la hipótesis que comentamos. Demos que un «clérigo influido por las ideas del famoso Beato de Liébana..., devoto de Santiago, lector de los

38. Otra versión narra un traslado directo de Jerusalén a la costa de Asturias, su reposición en un oratorio de santa María en el Monte Sacro; su descubrimiento y traslado a Oviedo por Alfonso II. De Gaiffier señaló la similitud con los relatos de Traslación de Santiago. Cf. breve nota bibliográfica sobre el Arca Santa en «Compostellanum», I, 2 (1956), p. 192, nota 71.

Liébana, el monasterio de Beato (entre Oviedo y Santander) era también, como se sabe, un gran colector de Reliquias, muchas traídas por santo Toribio de Jerusalén.

39. Cf. nota 308, infra.

40. Observación que atañe al fundamento de la hipótesis: no todos admiten el desbordante entusiasmo del Reino de Asturias en torno del Descubrimiento. Véanse las indicaciones de Mansilla y Duchesne en «Compostellanum», I, 2 (1956), pp. 182-183, nota.

Comentarios sobre el Apocalipsis de S. Juan, y del himno de los días de Mauregato en que se invocaba al Apóstol como cabeza refulgente de España», creyese haber encontrado el Cuerpo de Santiago. Las palabras transcritas de Sánchez Albornoz evocan muy bien la atmósfera de «Predicación» de Santiago, que conduce al Descubrimiento. Sin duda, pues, los relatos de Traslación, que surgen en esa atmósfera, van a incorporar la Predicación en su inicio, como génesis naturalísima del traslado ⁴¹. Pues bien: los textos compostelanos de los siglos IX-X *callan sobre la Predicación* ⁴². Cosa un poco extraña en cualquier hipótesis, pero

41. Así lo harán los relatos posteriores, del s. XII: en ellos Santiago, después de predicar en España, vuelve a Jerusalén con sus Discípulos; a su muerte, éstos retornan con el Cadáver a España. A la noticia escueta del traslado y del culto, dada en los martirologios de Floro y Adón, el de Notker añadía ya la explicación inevitable: «Nec immerito, quia eius corporali praesentia et doctrina lidem populi ad Christi fidem conversi referuntur».

42. Calla la Carta del Papa León, en las sucesivas recensiones, a pesar de que llama Discípulos del Apóstol a los Siete Varones (!); calla Alfonso III en su carta al clero de Tours; callan la «*Translatio floriacensis*» (comienzo del s. XI) y la de Gemblours (s. XII). La encontramos, por fin, mencionada en las «*Translationes*» de la *Historia Compostelana* y del *Códice Calixtino* (siglo XII).

Lipsius anotó este silencio; y destacó que la tradición de Santiago muerto no intenta conectar con la más antigua de la Predicación. El deslinde entre ambas, persevera en algunos sectores. Cesáreo, abad de Montserrat (s. X) obtiene en Compostela (sede «apostólica») la dignidad de Metropolitano de Tarragona; los obispos de la Provincia lo recusan, y a su alegación del Apostolado de Santiago, replican: «qui istum apostolatium, quod est nominatum "Spania et occidentalia" dixerunt non erat apostolatium sancti Jacobi, quia ille Apostolus interfectus hic venit, nullo modo autem vivus» (Carta de Cesáreo al Papa Juan XIV, tomada del archivo de Vich, publicada por Esteban Baluze en el tomo II de su *Miscellanea*: ed. de J. P. Mansi, pp. 116-117). Cf. *Marca Hispanica*, ed. de Baluze, París, 1688, col. 403-404. (Supongo que la apelación de Cesáreo a la Predicación la harían también los obispos occidentales). Ademar de Chabannes, monje de Limoges a comienzos del s. XI, en su *Epistola de apostolatu Martialis* (año 1028): «Ita proprie Hispania est apostolatus Jacobi, licet non eam ipse praedicaverit, sed quia corpora eius per mare septem discipuli eius Gallaeciam advehentes, primi in Hispania Christi nomen annuntiaverunt, et ibi sepelierunt magistri corpus» (Autógrafo en el Ms. lat. 5288 de la Bibl. Nat. de París, pp. 51-53: ed. Migne, PL 141, 100). Es sabido que los Pasionarios de Cardena y Silos (siglo X), en el prólogo a las Pasiones de santa Leocadia y de los santos Vicente, Sabina y Cristeta, acentúan la evangelización tardía de España (Ms. add. 25.600 del

totalmente increíble si el descubrimiento fue excitado por una imaginación llena de Beato de Liébana, cantor de la Predicación de Santiago en España.

Esto vale también para la hipótesis del P. García Villoslada. Además: si lo que movió a los compostelanos fue la torpe identificación del «Achaia Marmarica» del *Breviarium* o *De Ortu* con los sarcófagos («arcas marmóricas») que había en el lugar, no se olvide que el *Obispo de Iria no pudo* dejarse impresionar en eso por los fieles o clérigos de Compostela, pues de tales «arcas» tenía muchas *en su iglesia* (donde aún se ven), ¡y con fama de contener Cuerpos Santos! Téngase en cuenta que cementerios con ese tipo de sarcófagos eran entonces abundantes en Galicia: al lado de Iria (y muy cerca de Santiago) están los de Catoira y Martores. No discutimos ahora la suposición de que estos sarcófagos hayan sido llamados «arcas marmóreas». Los sarcófagos son de granito ordinario, no de mármol. La piedra de grano muy fino podría llamarse mármol; a veces, en siglos posteriores, será denominada así, especialmente por algún autor extranjero. No hay indicio de que los compostelanos del siglo ix pudiesen emplear esa denominación.

HIPOTESIS CON RELIQUIA.

La hipótesis (Urbel-Vives) de un culto vigente en una iglesia con pequeñas reliquias, sobre la cual se condensa la devoción entusiasta del Reino de Asturias, contradice en primer lugar al hecho de una Invención, que parece firme.

La supuesta reliquia no basta para hacer verosímil la concentración del entusiasmo general sobre la supuesta iglesita en este ignorado rincón del Reino. Porque iglesias con altares y reliquias de Santiago había otras, menos hipotéticas, en Galicia y Asturias ⁴³, en la vecindad de las dos Sedes de Lugo y Oviedo. La de Lugo —ya dijimos— fue donde en el siglo viii vieron luces. ¿Cómo no sirvió de núcleo de condensación de entusiasmos?,

British Museum; Ms. 2180 Nouv. Acq. Lat., Bibl. Nat. París: cf. E. S. VI, 320). Lo mismo, la «Passio S. Saturnini» (Bibl. Hagiogr. Lat., de los Bolandistas, 7497).

43. Cf. notas 293-296 y 306-308, infra.

¿cómo, ella y otras, no magnificaron luego sus Reliquias en competencia con las compostelanas? El Rey y la Corte veneraban una Reliquia de Santiago en la basilica del Salvador de Oviedo antes del Descubrimiento compostelano ⁴⁴. Alfonso II, creador de Oviedo, quiso hacer de esta ciudad digna sucesora de Toledo, y la embelleció y enriqueció, de forma extraordinaria, como capital político-religiosa, y la convirtió en el gran depósito de Reliquias (Arca y Cámara Santa...) ⁴⁵: ¿cómo es posible imaginar que el Rey vibrase tanto frente al anuncio de Reliquias en una iglesia aldeana, y fuese a establecer allá —con dispendios trabajosos, lejos de la iglesia mayor del Reino, en rincón alejado y sin tradición alguna— el Santuario Nacional? ⁴⁶.

Había, además, Reliquias de Santiago, veneradas de antiguo, en Inglaterra y Francia ⁴⁷. ¿Por qué el mundo carolino, que se tenía por cabeza y centro de la Cristiandad, y abundaba en reliquias jacobeanas, se entregó desde el primer momento al entusiasmo local de los españoles del Noroeste?

Admitido el entusiasmo, falta explicar cómo logró transformar una reliquia pequeña en un Cuerpo. La confusión, recordada por Vives, de un *brandeum* encerrado en el lóculo del ara con un fragmento óseo es fácil; pero no explica el paso de la reliquia-recuerdo al Cuerpo, si hay —como supone esta teoría— un culto vigente. En este caso los clérigos veneran las reliquias como «reconditas sub ara», es decir, en el lóculo encajado en la columnita o soporte del altar. A ningún clérigo se le ocurre pensar que los pocos centímetros del lóculo contiene «Cuerpos»; en particular si, como acontece, la inscripción dedicatoria o catálogo de reliquias nombra diez o más Santos. La confusión sólo fue posible cuando, a falta de localización cultural,

44. La basilica es anterior al año 808 (cf. E. S., 37, p. 142; P. de Urbel, *Hist. de España...*, VI, p. 49). El Descubrimiento es posterior al año 812 (lo exige el tiempo del episcopado de Teodomiro).

45. Cf. P. de Urbel, *Hist. de España*, cit., pp. 47, 49; y Menéndez Pidal, *ibidem*, pp. XV-XVIII.

46. Por las mismas razones, lo verosímil sería que, si la reliquia de Compostela suscitó pronto el interés del Rey, la hubiera trasladado, al menos en parte, a su ciudad de Oviedo. Cf. las justas palabras de Sánchez Cantón citadas en «Compostellanum», I, 2 (1956), p. 179, nota 47.

47. Cf. notas 297-30b, *infra*.

o tras larga interrupción, no quedase más que una referencia vaga ⁴⁸.

Pérez de Urbel atribuye la transformación a la acción evolutiva de la exageración popular, posterior al «descubrimiento». Obstan tres datos de hecho, segurísimos.

1) Las reliquias menores se depositan en una iglesia. Pero en el origen del culto compostelano lo que hay es *un mausoleo romano* ⁴⁹, que ya desde el primer momento del siglo ix fue interpretado como monumento sepulcral, y no como iglesia u oratorio. Si no, al sustituirla Alfonso II por otra mayor, hubiera desmontado la iglesia vieja hasta el suelo, como se hace siempre. Al contrario, la conservó emergiendo en el ábside de manera enojosa, y allí continuó hasta el siglo xii ⁵⁰, que es lo que se hacía con los Sepulcros inamovibles. También Constantino dejó sobre el pavimento y revistió de mármoles, en la basílica de san Pedro y en la Anástasis jerosolimitana, el bloque recortado de estructuras y de roca, en que estaban la Memoria Apostólica y el Sepulcro del Señor ⁵¹.

2) Toda la abundante documentación relativa a Compostela habla desde el primer momento con toda claridad del *Cuerpo*, sin la menor huella de evolución. El Acta de Consagración del año 899 distingue perfectamente las *reliquias* puestas en el altar de Santiago y el *Cuerpo* que estaba bajo ese altar ⁵².

3) El recinto sepulcral del mausoleo se ha conservado desde el siglo ix hasta nuestros días, celosamente aislado de cualquier enterramiento. Al abrirlo, dio esqueletos enteros, no partículas ⁵³.

48. Sobre una insinuación de Vives, que pretende juntar la vigencia del culto a las Reliquias del ara con una excavación en la necrópolis (?), cf. «Compostellanum», II, 2 (1957), pp. 110, 113.

49. Cf. «LA CIENCIA TOMISTA», n. 273 (1960), pp. 130-168.

50. Ibid., pp. 154-166.

51. Para san Pedro, cf. la documentación citada en «Compostellanum» I, 2 (1956), pp. 174-175, nota. El P. Kirschbaum, uno de los exploradores de la Tumba de san Pedro, ha insistido en la exactitud de la analogía («Compostellanum», I, 4 (1956) pp. 373-374). Para Jerusalén, cf. VICENT-ABEL, *Jérusalem*, II (1914), p. 171.

52. Cf. documentación en «Compostellanum» I, 2 (1956) pp. 171-173.

53. Documentación, ibid., pp. 176-177; y «LA CIENCIA TOMISTA», n. 273 (1960), pp. 116-118; 125-130.

En conclusión, las hipótesis comentadas olvidan o desatenden datos e indicios, que reclaman ser integrados en una explicación histórica. No explican debidamente el origen del culto en Compostela ⁵⁴.

INSINUACION DE UN HIPOTESIS VEROSIMIL

He dicho que no añadiré una hipótesis mía. Si me obligasen a hacerlo, quizá a la luz de todos los indicios convergentes y bien meditados pensaría así: lo inesperado (para nosotros) de la identificación en Compostela, junto con el hecho de que no les preocupe nada explicarla, mientras tratan de explicar una antigua traslación, se encuadran del modo más simple si suponemos que Teodomiro vio una inscripción sepulcral. El que no la mencionen, nada significa en contra, pues es la costumbre general (para nosotros muy ingrata) de aquel tiempo ⁵⁵.

54. Aparte de los elementos ya juzgados, la teoría de Pérez de Urbel tiene uno peculiar: la relación del culto a Santiago en Compostela con una Reliquia de Santiago en Mérida. He dedicado al examen de conjunto y análisis preciso de la teoría el artículo *El descubrimiento del Cuerpo de Santiago en Compostela, según la "Historia de España"*, dirigida por Menéndez Pidal, en «Compostellanum», I, 2 (1956), pp. 161-199. En relación con la misma hice una revisión de la metodología del Dr. Vives en «Compostellanum» II, 2 (1957), pp. 109-146.

No reiteraré aquí ese artículo. Remitiendo a la documentación aportada en él, baste ahora resumir lo que atañe a la suposición de que la Reliquia de Mérida pasó a Galicia (fundada en la «coincidencia sorprendente» entre las Reliquias de Mérida y Compostela, y en la verosimilitud de una fuga de los emeritenses). Que las Reliquias de Compostela estuviesen en una iglesia de santa María es suposición errónea. Las Reliquias compostelanas, cuya coincidencia se subraya, aparecen en Compostela el año 899, casi un siglo después del Descubrimiento (!), y procedían seguramente de Oviedo: no se deben aducir para el origen del culto. Por lo demás, son 32 frente a las 11 de Mérida; y entre las dos listas, sólo 7 nombres coinciden. Las coincidencias son de Santos muy frecuentes en varias regiones en el s. ix, de modo que no arguyen dependencia de Mérida. Y el que falten en Compostela precisamente las raras y significativas de la lista emeritense, excluye definitivamente la hipótesis del traslado. (El P. Villoslada, que en la 1.^a edición de la *Historia de la Iglesia*, ed. BAC, t. II (1953) había acogido la teoría, en la 2.^a edición reconoce las objeciones y la rechaza).

55. Duchesne se sentiría a gusto con que los relatos medievales le mentasen «une inscription, une épitaphe trouvée dans la fameuse tombe» (*loco*

Con inscripción o sin ella, admitida la Invención (la no continuidad de sepultura visible), lo adecuado es ligarla con un *recuerdo conservado* de un hecho no remoto (v. gr., del s. VII): que tanto puede ser una *Traslación* de entonces, como un *culto*, que viniese de más antiguo ⁵⁶. Y no es forzoso que fuese sólo un culto recordado. Pudo ser —acaso es más coherente— un *culto continuado* en la «celda» del mausoleo, no obstante, la gran despoblación del lugar. Tendríamos el descubrimiento de un sepulcro localizado pero invisible; caso bien conocido, como fue el de Santiago, en 1879, el de san Francisco de Asís, en 1818 y otros. Tal descubrimiento causa a veces emoción tan grande que, visto desde lejanía histórica y en oscuridad documental, puede semejarse a un comienzo absoluto. En nuestro caso, la emoción se acrecentaría por coincidencia con la situación del Reino cristiano.

Renuncio a exponer hipótesis, que fácilmente quedan en el aire. Es necesario recoger primero todas las noticias sobre la tumba de Santiago, y de manera especial las que suenen antes del s. IX. Aún la hipótesis del «brandeum» exigiría desandar su camino hasta la fuente, que es el Sepulcro o Memoria donde el objeto fue tocado para convertirse en reliquia. En esto fallan todas las hipótesis reseñadas. Las referencias antiguas han sido tratadas siempre a la ligera. Tanto el elenco de los datos como su exégesis reclaman más precisión.

El investigador no ha de dejarse arrastrar por una hipótesis; tampoco ha de obstruir el paso a hipótesis sugeridas por los hechos. En el problema de Santiago domina excesivamente un vicio: el de eliminar a priori, sin razón seria, la hipótesis de un Traslado, que es la explicación más normal y frecuente cuando

cit., p. 175). Hay relatos que la mencionan, pero no los creemos estimables.

La reconstitución, por L. Ferreiro y Fita, del mosaico sepulcral, según se conservaba en el s. XIX (una orla que enmarca el espacio rectangular de la huesa) permite imaginar la verosímil existencia de inscripción en el mosaico que cubría la huesa y que fue deshecho para la exhumación. (Sobre el mosaico, vid. «LA CIENCIA TOMISTA», n. 273 (1960), p. 136). Es un tipo de inscripción bien conocido en Africa y otras regiones: cf. *Hist. de España* (Menéndez Pidal), t. III (1935), pp. 748-49; Junyent, en su parte de *La tumba de san Pedro y las catacumbas*, ed. BAC (1954), p. 400.

56. Fita supone ese culto (*Recuerdos de un viaje a Santiago de Galicia*, 1880, p. 65).

brotar de un culto a Santo no local. Una traslación no tiene por qué ser algo milagroso, mágico, increíble; es algo perfectamente natural. Una traslación no prejuzga la cuestión del tiempo en que haya ocurrido. De cualquier modo, haya o no traslación, se impone la necesidad de investigar en dos direcciones: 1.^a ¿Existió en algún tiempo culto sepulcral a Santiago en Palestina?; 2.^a Si no existió —o si acaso fue después interrumpido—, ¿hay antes del siglo ix algún vestigio de una traslación de Santiago? Vamos a recorrer estos dos caminos.

SANTIAGO Y PALESTINA

Santiago muere bajo Herodes; en Jerusalén, según se desprende de Act. 12. Lo normal es que allí tuviese la primera sepultura.

En los siglos i-iv carecemos de noticias. Este silencio no es objeción decisiva contra Jerusalén, tanto porque es muy escasa la información sobre aquel periodo, como porque la tumba pudo quedar en el olvido tras la ocupación romana⁵⁷. Así, el sepulcro del protomártir san Esteban emergerá del silencio, con su celebrísima Invención, a comienzos del siglo v⁵⁸.

Desde el s. iv-v, es frecuente que los documentos litúrgicos (menologios, calendarios, indículos de fiestas apostólicas) sitúen la conmemoración de la muerte de Santiago en Jerusa-

57. En el s. iv hay escasas «listas» de Sepulcros Apostólicos venerados. San Juan Crisóstomo en su *Homilía* 36 sobre la Ep. ad Hebraeos (PG. 63, col. 179) habla como si sólo se conociesen las tumbas de Pedro, Pablo, Juan y Tomás, Eusebio que en su *Historia* nos da el texto de Gaio sobre san Pedro y san Pablo, en la *Theophania* habla de Pedro, Pablo y Juan (cf. «Revue d'Histoire Eccl.» 52 (1957) 4, pp. 797-98). Pero había otros, cuyo culto no estaba perdido: así, Santiago el Menor en Jerusalén (Hegesipo hablaba, en el s. ii, de su estela sepulcral: lo recuerda el mismo Eusebio en H. E. 2, 23, 18); san Andrés fue trasladado en el s. iv a Bizancio, y tenía culto en Patras...

58. Cf. nota 290, infra. La veneración del Sepulcro atribuido en Jerusalén a Santa Maria se menciona en los s. v-vi: cf. Kopp, *Das Mariengrab, Jerusalem? Ephesus?*, Paderborn, 1955.

lén⁵⁹. Algunos ponen la muerte «in Judea», y añaden un «ibique sepultus est»⁶⁰.

¿Estas localizaciones revelan un Sepulcro conocido, y con culto, en Jerusalén? Parece que Jerusalén se menciona solamente como el lugar en que se sabe que Santiago murió. Por la misma razón algunos textos orientales contemporáneos, quizá por interpretar mal Act. 12, 19, colocan su muerte y deposición en Cesarea de Palestina⁶¹. Algunos catálogos dan la fiesta sin mención de lugar: por ejemplo, el Ritual Georgiano, y el indiculo «Festa Omnium Apostolorum», que precede en dos códices al Martirologio Jeronimiano⁶². Los Menologios griegos sitúan la fiesta en un día (30 de abril) que corresponde próximamente al aniversario de la muerte; pero no es el de Jerusalén, donde Santiago se celebró (agrupado con otros Apóstoles) en los días anteriores a Epifanía: señal de que la fiesta no se relacionaba con un Sepulcro. Los Martirologios de tipo general, al localizar el *Natale* de los Apóstoles, sólo pretenden expresar el sitio de su muerte, «Passio» o «Triumphus»⁶³. Ese lugar corresponde, por lo común, al de la primera sepultura; pero en algunos casos el Cuerpo fue trasladado a otro sitio, y *esas traslaciones no siempre se mencionan*, aunque son conocidas. Mucho antes del s. VIII eran famosos en la antigüedad los traslados de santo Tomás (de India a Edessa), de san Andrés (de Patras a Bizancio), de san

59. Por ejemplo, el Martirologio Jeronimiano: «Hierosolymis passio sancti Jacobi apostoli fratris Johannis evangelistae» (ed. Quentin-Delehaye, p. 395). También el Martirologio Siriaco, a. 411 (Nau, *Patr. Or.* X, 11); los *Calendarios hispanos* de los s. X-XI; etc.

60. El *συγγραμμα ἐκκλησιαστικόν* de Doroteo (1.ª recensión: cod. Viena Th. gr. 40) y Epifanio (cod. París gr. 1115): ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἀνῃρεθῆν μαχίρᾳ καὶ ἐκεῖ ἐταφῆ. Hipólito y los Menologios griegos: καὶ θάπτεται ἐκεῖ

61. Menologio de Basilio, s. v (P. G. 117, 164); 2.ª recensión de Doroteo (PG. 92, 1072); un escolio a la 3.ª de las «Constituciones Apostólicas», tomado de códices del s. XIV y XVI (ed. LAGARDE, *Constit. Apostolorum*, Lipsia, 1862, p. 281).

62. H. DELEHAYE, *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum ad recensionem Henrici Quentin O. S. B.*, Bruxellis, 1931, pp. 2-3. El mismo Jeronimiano, al parecer, en su redacción primera lo omitía.

63. *La Notitia de locis Sanctorum Apostolorum*, que se lee en el códice de Epternach del Martir. Jeronim., s. VIII (ed. Delehaye, p. 2) da a veces el lugar con las fórmulas: «qui decollatus est in»; «qui passus est in»; «qui occisi sunt in»...

Bartolomé (de India a Mesopotamia y Lipari): sin embargo, el *Breviarium Apostolorum* y los Indículos que anteceden al Martirologio Jeronimiano los callan, y sólo festejan la Passio en el lugar primitivo ⁶⁴.

Las copias ulteriores de esas compilaciones (por ejemplo, los códices del Jeronimiano van del s. VIII hasta más acá del XII) reproducen naturalmente su texto primitivo, en discordancia con los cambios del culto sepulcral ⁶⁵. De esa continuidad en la transcripción de los textos hay dos muestras notables en relación con Santiago, en los siglos X-XI, cuando el culto sepulcral estaba localizado en Compostela, y faltaba ciertamente en Jerusalén. En una *Biblia* de la Catedral de León ⁶⁶ se intercala, antes de los *Actus Apostolorum*, un «Ortus et Obitus Apostolorum» (fol. 216r-v), que dice de Santiago: «aput Jherosolimam humatus iacet». El *Liber Commicus*, en el código de san Millán, incorpora la «Noticia apostolorum ubi requiescunt», que para Santiago es: «Jacob. Frater Johannis evangeliste, ab Erode rege apud Jherosolimam, capite flexus est atque humatus» ⁶⁷.

64. La *Notitia de locis* anota el traslado de santo Tomás. Alguna vez la omisión puede ser por ignorancia de los compiladores.

65. El mismo *Martirologio Romano*, de Baronio, que recoge las traslaciones de santo Tomás y san Bartolomé, omite la de san Andrés.

66. Código n. 6 (*Catálogo* de García Villada). Copiada por el presbítero Vimara y el diácono Juan en el monasterio de Albares, León, año 920.

Aparte la normal transcripción de un texto arcaico, ¿hay en los «scriptores» leoneses intención de contradecir la tesis compostelana? A Pérez de Urbel esta Biblia (juntamente con la posición de Santiago en el Antifonario de León) le «hace sospechar que tal vez en el León del siglo X hubo cierta hostilidad contra las tradiciones jacobitas, como la hubo más tarde, en el ambiente eclesiástico toledano de los siglos XII y XIII» («Archivos leoneses» 8, 1954, p. 127).

Si el «Ortus et Obitus», copiado en la Biblia, tuviera otro texto, que hubiese sido corregido por los scriptores de esta, habría indicio de hostilidad. La transcripción fiel no lo indica. Para el Antifonario (en cuya transcripción el mismo Urbel señala la fidelidad supersticiosa), cf. notas 272-275, infra. No es necesario añadir que en el s. X el Sepulcro compostelano era aceptado por la Corte leonesa, el pueblo y los obispos; recuérdese a los obispos de la provincia franco-española de Tarragona, no obstante su polémica con el abad Cesáreo. Y si hubo oposición de algún monje, se trata de su «opinión histórica», no ciertamente de un *testimonio*, entonces imposible, acerca de un sepulcro venerado en Jerusalén.

67. Edición de P. de Urbel-González-Zorrilla (1955) t. I, p. CXL. Según

Para saber si en Palestina fue venerado el sepulcro de Santiago por algún tiempo, al menos de varias decenas de años, son decisivos los abundantes relatos de peregrinos, ansiosos por visitar uno a uno los recuerdos materiales de la historia sagrada ⁶⁸.

El *De situ terrae sanctae*, de Teodosio ⁶⁹, nada dice; mientras da el lugar del sepulcro de Santiago Frater Domini. El *Itinerarium* del peregrino de Burdeos ⁷⁰, año 333, anota en Cesarea y Jerusalén más de 22 lugares santos o interesantes, incluso las basílicas constantinianas recientes: no habla de Santiago, si bien es verdad que tampoco nombra a Santiago el Menor. La *Peregrinatio* de Eteria está faltosa en esta parte. No incluye el sepulcro de Santiago el *Breviarius de Hierosolyma*, s. v-vi) ⁷¹. Nunca aparece en las referencias copiosas de tantos ilustres viajeros y moradores de Palestina en el s. v (san Jerónimo, santa Melania, etc.); las *memorias* de Santiago el Menor se citan, en cambio, no pocas veces.

El *Itinerarium* de los viajeros de Placentia ⁷², segunda mitad del siglo vi, contiene una afirmación problemática, referida al monte de los Olivos: «In ipso monte iacet Jacobus, Zebedaeus, Cleophas vel multa corpora sanctorum». Si se refiere al Apóstol Santiago, lo que es dudoso ⁷³, no parece señalar un sepulcro o monumento preciso; quizá alude en forma indeterminada a la vasta zona cementerial del Olivete. Todavía ahora se ven en el valle de Josafat o del Cedrón miles de sepulturas, de muchas épocas: las judías en la vertiente de los Olivos, las mahome-

P. de Urbel, el *Commicus* de Silos y san Millán (s. xi) representa un estadio litúrgico anterior al s. ix («Revista de la Universidad de Madrid» 3, 1954, p. 15 nota). El mismo *Liber Commicus*, en la *Notitia martirum* (según ms, copiado de uno también emilianense, al parecer, y del s. xi) dice: «Jacobus Zebedei passus est in Hierosolima sub rege Herode; requiescit corpus eius in Hispania, in provintia Gallitiae loco arcis marmaricis» (ed. cit., I, p. CXLII; II, p. 709).

68. Cf. P. GEYER, *Itinera Hierosolymitana saeculi IIII-VIII* (vol. 39 del C. S. E. L.) 1898; y T. TOBLER, *Descriptiones Terrae Sanctae ex saeculo VIII, IX, XII et XV*, Leipzig, 1874.

69. Ed. Geyer, pp. 135-50.

70. Ed. Geyer, pp. 1-33.

71. Ed. Geyer, pp. 151-155.

72. Piacenza (Italia). Ed. Geyer, pp. 157-218. El texto citado, en p. 170.

73. Algunos autores, como Vincent-Abel, parecen leer la variante: «Jacobus Zebedei...».

tanías en la del Templo. Hay enterramientos del siglo I, y algunos parecen ser de la comunidad cristiana de Jerusalén, especialmente en la zona «Dominus flevit», explorada por los Franciscanos. Los peregrinos de Piacenza vieron, acaso, lo mismo que se halló en excavaciones recientes, esto es, nombres como los del Nuevo Testamento, que —por ser vulgarísimos— no se pueden identificar con ninguna persona del Evangelio, ni pese a las posibles confusiones de algún peregrino, habrán recibido nunca un culto sepulcral ⁷⁴. Aún hay que considerar la posibilidad de una confusión con Santiago el Hermano del Señor. La Memoria de su martirio estaba junto al pináculo del Templo, y Hegesipo en el siglo II menciona allí su estela funeraria ⁷⁵. También de antiguo se le situó en uno de los cuatro monumentos sepulcrales, que todavía se ven poco más lejos, al otro lado del Cedrón, donde se inicia la cuesta del Olivete, y que se conocen con los nombres de Absalón, Josaphat, Santiago y Zacarías ⁷⁶. Así, ya Teodosio en su *De situ Terrae Sanctae* ⁷⁷. San Jerónimo nos

74. Nombres como Judas, Simeón, Marta, María, Barsaba, Jairo, Salomé, Simón hijo de Jonás, José, Jesús, Jesús hijo de José... se leen particularmente en los osarios (urnas de piedra, de 50 a 80 centímetros de longitud, a veces decoradas, en que se depositaban los huesos de que eran vaciados los lóculos), que se encuentran en gran número en los hipogeos explorados en torno a Jerusalén, y pertenecen al tiempo de Jesús y siglo anterior. Algunos nombres dieron ocasión a sensacionales interpretaciones periodísticas: la ingenuidad no es exclusiva de los viejos peregrinos. Véase, acerca de los osarios, *Dict. d'Arch. Chrét. et Liturgie*, XIII, col. 22-27; *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archaeologia* VII (1932) pp. 215-239; E. L. SUKENIK, *The Earliest Records of Christianity*, en «Amer. Journ. Arch.», LI (1947) pp. 351-365; *Studii Biblici Franciscani Liber Annuus* III (1952-1953) 149-184; y la *Chronique Archéologique* de la «Revue Biblique» (passim). Síntesis cómoda en: A. Parrot (conservateur en chef des Musées Nationaux de Francia), *Golgotha et Saint Sépulture* (n. 6 de los «Cahiers d'Archéologie Biblique», ed. Delachaux et Niestlé, 1955) pp. 79-93.

75. Cf. Eusebio, H. E. 2, 23, 18.

76. Existían en tiempo de Jesús, y eran entonces atribuidos a varios Profetas. En realidad no son más que dos hipogeos, con los correspondientes néphesh o monumentos conmemorativos, tallados en la roca al aire libre. El atribuido a Santiago perteneció en origen a la familia de los Bené Hézir. Sobre estos monumentos, vid. (además de los clásicos Vincent, Watzinger, etc.), N. AVIGAD, *Ancien Monuments in the Kidron Valley*, 1954; y el resumen de A. Parrot, *op. cit.* pp. 62-71. Cf. F. M. ABEL, *La sépulture de St. Jacques le Mineur*, en «Revue Biblique» 28 (1919) pp. 480 ss.

77. «Positus est in monte Oliveti» (ed. Geyer, p. 142).

indica divergencia de opiniones ⁷⁸. Pero la atribución a Santiago el Menor subsiste, y está vigente al tiempo del itinerario placentino ⁷⁹.

Lo cierto es que las descripciones posteriores al *Itinerarium placentinum* —igual que las anteriores— callan de Santiago el Mayor, sin excepción: san Willibaldo (años 723-26); el *Commen-tatorium de casis Dei* (808 circ.); Bernardo, con el monje español Esteban (hacia 865); un Anónimo de hacia 1145; otro hacia 1185; Johannes Wirziburguensis, hacia 1165; *La citez de Jherusalem*, hacia 1187; Johannes Poloner (1422) (Ed. Tobler).

La Vita VII Dormientium —editada entre los opúsculos atribuidos a san Gregorio de Tours ⁸⁰— los muestra despidiéndose de san Martín en Tours, con este plan de peregrinación: «ut limina Apostolorum Petri et Pauli visitarent, ut et in Hierosolymis pergerent, sepulcrum Domini adoraturi, et per beati Jacobi sepulcrum venturi, et sic ad ipsum reversuri» ⁸¹. Entre las muchas Reliquias que le llevan a san Martín, las jerosolimitanas que se nombran son: del Sepulcro del Señor y de santa María, y de Santiago el Hermano del Señor. Otros textos hacen ver que en la alta Edad Media esos son los Sepulcros de Jerusalén ⁸².

Venancio Fortunato (s. vi) en su carmen *De Virginitate* ⁸³ presenta incorporándose al cortejo de Cristo, los Angeles, los Profetas, santa María, los Apóstoles y otros Santos, cada uno desde la tierra que los guarda: Pedro y Pablo, de Roma, «hi quorum cineres urbs caput orbis habet»; «Nobilis Andream mittit Achaia

78. «Quidam e nostris in monte Oliveti eum conditum putant; sed falsa eorum opinio est» (*De viris illustr.*, 2).

79. San Gregorio de Tours (s. vi): «sepultusque est in monte Oliveti, in memoria quam sibi ipse prius fabricaverat, et in qua Zachariam ac Simeonem sepelierat» (*De Gloria Martyrum* 1, 27; ed. T. Ruinart (1699) col. 749).

80. Ed. Ruinart, col. 1279.

81. El texto da un extraño sabor medieval, como si reflejase la clásica trilogía de peregrinaciones: Roma-Jerusalén-Santiago (?).

82. En el año 775-76 Carlo Magno, al autorizar la fundación del cenobio de Corbigny, dice al abad Manasse de Flavigny: «Mitto autem vobis capsam argenteam sepulchri Salvatoris et sancti Jacobi apostoli, fratris Domini, reliquias continentem...» (*Monum. Germ. Hist., Diplom., Karol.*, I (1906) n. 228, p. 312).

83. M. G. H., *Auct. Antiquiss.*, tomi IV pars prior (1881) p. 185.

suum — Praecipuum meritis Ephesus veneranda Johannem —
Dirigit et Jacobos terra beata sacros» ⁸⁴.

Se han citado mucho estas palabras como el testimonio antiguo más firme para situar en Palestina los sepulcros de los dos Santiagos ⁸⁵. Todo lo dicho, y además el que su contemporáneo san Gregorio de Tours (profuso reseñador de sepulcros de Mártires), no ponga en Jerusalén más que el de Santiago el Menor, obliga a poner en duda que Venancio dé un testimonio positivo en favor de un sepulcro venerado en Palestina; quizá *supone* que está allí, porque allí sufrió el martirio ⁸⁶. Lo más que podemos asegurar es que desconoce otro emplazamiento. El argumento de Cupper es todavía mortal contra el testimonio palestiniano ⁸⁷: Venancio pone a Andrés en Acaya; pero en el año 357 se había hecho la traslación de san Andrés desde Acaya a Constantinopla; así, pues, o se refiere sólo al lugar del martirio de Andrés, si conocía su traslado; o no es extraño que ignorase una traslación de Santiago, si ignoraba la reciente y famosa de Andrés ⁸⁸.

La Vida de Santiago, en griego, titulada *Actos y muerte de Santiago apóstol, hermano del apóstol y evangelista san Juan el*

84. Felipe, desde Hierápolis; Tomás, de Edesa; Bartolomé, de la India; Mateo, de Naddaver; Simón y Judas, de Persia...

85. Así, con ligereza, Tillemont, *loco cit.*, p. 598; Duchesne, *loco cit.*, p. 147.

86. Cf. G. Villada, *Historia...* I, 1, pp. 53-54.

87. *Acta SS. Julii VI*, 15.

88. Tillemont, *op. cit.*, en la 2.^a edición (p. 198) replica: «Il a pu assu-
 rément se tromper de mesme sur S. Jacque, et nous croirons sans difficulté
 qu'il s'y est trompé quand nous en aurons des preuves aussi certaines, que
 nous en avons sur S. André». Tillemont confunde: las pruebas son neces-
 sarias para afirmar el traslado de Santiago; bastan las que hay para sos-
 pechar con fundamento que el poeta Venancio se contenta con la noticia
 de los *Actus Apostolorum*, y no atestigua un hecho contemporáneo. La ig-
 norancia de Venancio no es rara, Gregorio de Tours, que se ocupa con am-
 plitud de los numerosos milagros que en su tiempo ocurrían en el sepulcro
 de san Andrés, todo lo refiere a Patras de Acaya, sin una mención para
 Constantinopla (*De gloria martyrum* 1, 31: ed. Ruinart, col. 754-55). En cam-
 bio no desconoce el traslado de Tomás a Edesa, sin que por eso omita contar
 los milagros que todavía suceden en la India, donde estuvo primero. Recuer-
 da también la traslación de san Bartolomé a Liparis y su culto y milagros.

*Teólogo*⁸⁹, es una ordenada compilación de noticias tomadas del Nuevo Testamento, Flavio Josefo, Clemente de Alejandría, Hipólito de Tebas. Su fecha de composición oscila entre el siglo vi y el viii⁹⁰. Después de contar la muerte del Apóstol y el funeral que le hicieron Pedro, Juan, Santiago el Hermano del Señor y los demás apóstoles, termina el Relato con estas palabras: «*Muchos y grandes milagros y sorprendentes prodigios se realizaron en su tumba, y no sólo entonces, sino hasta ahora se hacen perpetuamente* (παὶ οὐ μόνον τότε ἀλλὰ καὶ μέχρι τοῦ νῦν γίνονται ἀεννάως para gloria y honor de nuestro gran Dios y Salvador Jesucristo, a Quien la gloria y el poder con el Padre y el Espíritu Santo ahora y siempre y por los siglos de los siglos. Amén».

No nos importa la autoridad histórica del anónimo compilador, que vale sólo en la medida de sus fuentes, y admite cosas inaceptables. Pero es de mucho interés la última afirmación de que en su tiempo continuaban los milagros. ¿Los relaciona también con la tumba de Santiago? ¿Es testimonio de un hecho conocido por el Autor? ¿Refuerza acaso la vacilante indicación del Placentino? Resulta increíble, si había en la tumba un culto y fama de milagros, el silencio de la serie de visitantes. ¿O, más bien, lo que parece noticia es un simple clisé hagiográfico, para enlazar con la doxología final? En todo caso el autor no señala ningún lugar en Jerusalén.

La única localización de Santiago el Mayor en Jerusalén es la del Martirio, que aparece después de las Cruzadas (s. xii) en

89. Ed. de JEAN EBERSOLT, *Les Actes de Saint Jacques et les Actes d'Aquila*, publiés d'après deux manuscrits grecs de la Bibl. Nat., Paris, 1902. Los de Santiago, en el ms. gr. 1534, s. xii, fol. 155 v.-158 v. Texto griego editado en pp. 6-10; traducción francesa: pp. 11-18; estudio: pp. 19-43.

90. Es posterior a Hipólito de Tebas, cuya Crónica cita. El tiempo de Hipólito (no posterior al s. ix, pues de entonces hay dos copias de su obra) está mal determinado: Diekamp, su editor, lo sitúa en el s. viii o 1.ª mitad del vii, porque estima que toma un dato de Sofronio (muerto en 638); otros creen que Hipólito es del s. v y que Sofronio depende de él. Ebersold retiene la posteridad de Hipólito. De la evolución de la leyenda referente a la casa de Juan Marcos en la «Santa Sión» deduce que el autor de nuestros Actos es intermedio entre Hipólito, a quien cita, y Epifanio («Sermo de vita sanctissimae Deiparae», de hacia 800) a quien no cita. La fecha de los Actos caería hacia el final del siglo viii.

la iglesia de los Armenios, que está dentro de la ciudad ⁹¹. A fines del siglo XI los Georgianos elevaron una iglesia y convento del título de Santiago el Mayor en el lugar que desde el s. V ocupaban el monasterio y el Martyrium de san Menas; el motivo de la superposición del nuevo culto se nos escapa. Bajo la protección de los Cruzados, el establecimiento pasa a los Armenios, quienes construyen su gran basílica y su hospital: desde entonces queda localizado ahí el Martirio de Santiago. Un oratorio monumental e innumerables testimonios de viajeros nos marcan el punto exacto de la decapitación. Los PP. Vincent-Abel estiman que esta localización medieval carece de una tradición sólida ⁹². Piensa lo contrario el P. Vicente Juhasz ⁹³. La tradición de los Armenios supone expresamente el traslado del cuerpo de Santiago a Compostela ⁹⁴.

No podemos disimular cierta admiración ante el ocultamiento continuado del sepulcro del gran Apóstol, cuyo martirio en Jerusalén es atestiguado por los *Hechos*, como el de san Esteban.

Resulta extrañísimo que no haya sido, bien o mal, localizado. Y sorprende igualmente que no hubiese reacción medieval de Jerusalén contra Compostela.

91. Un estudio de este Santuario y apuntes sobre localizaciones de Santiago en: VINCENT-ABEL, *Jérusalem*, t. II, (3.^a ed., Paris, 1922) cap. XX, pp. 519-528.

92. Página 522 ss. «Le plus clair est qu'avant le XII^e siècle, il n'existait aucune tradition sur le lieu précis du martyre, et, qu'au sujet de la sépulture, les opinions les plus variées se sont donné libre carrière... «Pour revendiquer une bonne antiquité, la localisation médiévale devrait produire des documents susceptibles de compenser le silence du Rituel Georgien au jour de la fête de l'apôtre, le silence des auteurs ou des pèlerins attentifs par ailleurs à relever les souvenirs de la lapidation de saint Etienne, du meurtre de Zacharie et du supplice de Jacques, frère du Seigneur...». Sería, pues, una tradición reciente, nacida del deseo de situar en un mismo barrio los hechos contenidos en Act. 12 (muerte de Santiago, prisión de Pedro, casa de Juan Marcos).

93. *La Basílica de la Decapitación de Santiago*, en la Rev. «Tierra Santa» n. 28 (Jerusalén, 1953) pp. 219-224; reeditado en «Compostela» n. 26 (Santiago, 1953) pp. 5-8.

94. Tobler, *op. cit.*, pp. 127, 160. Varios textos, desde 1165, muestran la pretensión de que la cabeza se guarda en Jerusalén.

SANTIAGO FUERA DE PALESTINA

DOCUMENTOS ORIENTALES:

Hemos visto, que, entre los textos *griegos* de biografías apostólicas que indican el lugar de la muerte y sepultura de Santiago, lo ponen en Judea (o Cesarea), los Menologios y los autores del συγγραμμα ἐκκλησιαστικόν (Doroteo en la primera y segunda re-
censión; Epifanio; Hipólito). Ahora bien: un manuscrito del Ps. Doroteo ⁹⁵, y el anónimo que antecede las obras de Oikumé-
nios, colocan la sepultura ἐν πόλει τῆς μαρμαρικῆς Un manuscrito
del Ps. Clemente ⁹⁶: ἐν Α'κῇ τῆς μαρμαρικῆς.

Los Sirios y Armenios suelen recordar la muerte en Jerusa-
lén, sin más. Un catálogo siríaco, recogido en el *Libro de la Abeja*,
del obispo armeno Sêlêmôn ⁹⁷, del s. XIII, da la sepultura en la
ciudad de *Akâr in Marmârikâ*.

Los *Actos coptos* sitúan la muerte en Jerusalén y no dicen
nada de la sepultura. Los *Actos etiópicos*, que contienen la mis-
ma narración, dicen que Santiago fue enterrado en *Bagte* y
Marke ⁹⁸; los manuscritos editados por Wallis Budge ⁹⁹ dicen:
Kôt de *Mâmrekkê*, y *Batkê* de *Mâmrekkê* ¹⁰⁰.

95. El gr. 4644 de Bibl. Nac. de Madrid.

96. El 635 de Vatopedi, en el Monte Athos.

97. Ed. de E. A. Wallis Budge, en *Anecdota Oxoniensia... Semitic series* vol. I, part. II (Oxford, 1886). Lo citado: p. 105. Cf. Lipsius, *Die Apokryphen...* IV, p. 19.

98. Lipsius (*loco cit.*, III, p. 214) sospecha que en *Marke* haya alusión al *Marmarika* de los textos citados.

99. *The contendings of the Apostles being the Histories of the lives and martyrdoms and deaths of the twelve Apostles and evangelists. The ethiopic texts now first edited from manuscript in the British Museum, with an english translation.* London-New York, t. I (texto etiópico) 1898; t. II (traducción) 1901. El Martirio de Santiago en: t. I, pp. 254-257; II, pp. 304-308. Edita los Ms. Orient. 678 (s. xv) y 683 (s. xvii).

100. El ms. 678 y el 683, respectivamente, *Mâmrekkê* evoca más de cerca *Marmarika*; *Marke* será una contracción ulterior. Con lo que se confirma la sospecha de Lipsius. Véase la lección latina *Marca*, infra (nota 116).

DOCUMENTOS LATINOS.

Un mismo topónimo, con variantes, se lee en los códices del *Breviarium Apostolorum* y otros catálogos; del *De Ortu et Obitu Patrum*, de san Isidoro; y de *cronistas* y documentos desde el siglo ix.

Breviarium Apostolorum ¹⁰¹. Este resumen biográfico de los Apóstoles, se lee en más de 12 códices de Martirologios, de los siglos viii al xiii ¹⁰². Santiago «sepultus est in Achaia Marmarica» ¹⁰³. Un *Laterculus* o *Indiculus Apostolorum* ¹⁰⁴, muy afin al *Breviarium*, nota los lugares de sepultura de los Apóstoles; el de Santiago es: «in Arce Marmarica», o «in Arce Marematica» ¹⁰⁵.

101. Título completo: *Breviarium Apostolorum ex nomine ubi praedicaverunt, orti vel obiti sunt*.

102. Cf. Lipsius, *op. cit.*, IV, p. 17; y especialmente el prólogo de Duchesne y Rossi a su edición del Martir. Jeronim. (pp. LXXXV-LXXXIX) y el de Dom Quentin a la ed. y comentario del mismo por Delehaye. Véase también: DUCHESNE, *Les anciens recueils de légendes apostoliques* (en «Compte rendu du 3me. Congrès scientifique des catholiques», t. V (Bruxelles, 1895) pp. 67-79); TH. SCHERMANN, *Propheten-und Apostellegenden nebst Jüngerkalogen*, Leipzig, 1907.

La noticia de Santiago, según la ed. de Dom Quentin, termina así: «...Hic Spaniae et occidentalia loca praedicat et sub Herode gladio caesus occubuit sepultusque est in Achaia marmarica VIII Kal. Augusti. (Commentarius perpetuus in Mart. Hier... (1931) p. 3).

Se encuentra al comienzo de algunos códices del Mart. Jeron. y afines. Los principales son: Cod. Wissemburgense (o Blumano), del monasterio de Wissemburg (ahora en la Bibl. de Wolfenbüttel); es del s. viii (un Chronicon y Cómputo pascual, fol. 1, terminan en 772). Cód. de Berna (n. 289), procedente de Metz; fines s. viii. Cód. del Martir. Cambrense, s. xi (Dublín, Bibl. Col. SS. Trinidad, A. 4, 20). Cód. del Mart-Gellonense (Bibl. Nat. París, 12048). Cód. del Mart. Treverense (Treveris, 1245). Códices Sangallenses 110, 682, 914 (s. ix). Cód. París lat. 2136 (s. x), 12604 (s. xii), 2543 (s. xiii); París S. Genov. H. 1, 10 (s. xiii)...

103. El cód. Wissemburg: *Achaia marmaricam*. El Gellonense: *Achaia M*. El Cambrense: *A. marmorica*. París 2543: *Achaia maritimam* (!).

104. Ed. Lipsius, *op. cit.*, IV, p. 17: de un códice de Venecia (Bibl. Marciana, lat. XI, 10, del s. xiii) y otro de París (Bibl. Nat., lat. 9562).

105. Ms. de Venecia y París, respectivamente.

Algunos códices del Mart. Jeron. llevan Indiculus de Fiestas Apostólicas, en varias redacciones. La «Notitia de locis sanct. Apostolorum» (en el códice de Epternach, París, lat. 10837, 1.ª mitad s. viii) fija el «Natale» de Santiago in Hierosolimis. Es curioso que, en los códices de Berna (fin s. viii) y Corbey

Un manuscrito de Martirologio ¹⁰⁶, s. x-xi: «in *Achaia Armetica*» (!).

De Ortu et Obitu Patrum ¹⁰⁷. El Dr. Díaz y Díaz publicó recientemente, en orden cronológico, el nombre del lugar del enterramiento de Santiago según las lecciones de los manuscritos de los siglos viii al xii ¹⁰⁸. Añadiré por mi parte tres manuscritos de ese periodo (ss. ix, x, xii) con una corrección, y algunos entre los numerosos de tiempo posterior.

«*Jacobus... sepultus in Achaia Marmarica* ¹⁰⁹; *Achaia armatica* ¹¹⁰; *Achaia marmorica* ¹¹¹; *Achaia armorica* ¹¹²; *Marmarica Achaiae* ¹¹³; *Marinarica Achaiae* ¹¹⁴; *Acha Marmarica* ¹¹⁵; *Aca*

(Paris lat. 12410, s. xi), la lista «*Festa omnium Apostolorum*», que da lugares, omite únicamente el de Santiago.

106. Roma, cod. H. 58 Archivo Basilica san Pedro. Contiene Martirologio de Beda, con interpolaciones del Jeronimiano.

107. Sobre las ediciones de esta obra de san Isidoro, vid. M. C. Díaz y Díaz (autor de la última, en «*Compostellanum*» I, 4 (1956) p. 365. El texto referente a Santiago, según edición especial de Díaz, termina así: «...*Spaniae et occidentalium locorum evangelium praedicavit et in occasum mundi lucem praedicationis infundit. Hic ab Herode tetrarcha gladio caesus occubuit. Sepultus in acha marmarica*» (*ibid.*).

108. *Loco cit.*, pp. 365-369.

109. Paris, Bibl. Nat. lat. 2824, s. viii-ix; München, Staatsbibl. CLM 3739, s. ix; Paris, lat. 2321, s. x; Vaticana, lat. 629, inicio s. xii; Escorial, b. III, 4, s. xiii? (*Achaya marmaricha*); Vatic. Urb. lat. 100, s. xv (*Achaia Marmaricha*); Ms. Augiense CCXXIX de la Landesbibl. de Karlsruhe, s. viii-ix (*Achagia marmarica*).

110. Vatic., Reg. lat. 309, s. ix; Vatic., Pal. lat. 1448, s. x; Paris, B. N. lat. 2787, s. xi (*Achaiam armatica*).

111. Verona, Bibl. Capit. LVI (54), s. ix.

112. Torino, Bibl. Reale, Varia 141, s. ix.

113. Vatic., Urb. lat. 392, s. xv; Urb. lat. 382, s. xv.

114. Vatic., Ottoboni 1720, s. xvi.

115. Cambrai, Bibl. Ville 937, s. viii-ix; München, Staatsb. CLM 14096, s. viii-ix; Arras, Bibl. Ville 764, s. viii-ix; St. Gallen, Stiftsbibl. 240, s. ix; Bruxelles, bibl. Royale, 9311-19, s. ix; Hereford, Chapter Libr. O. 3. 2, s. ix; Viena, Osterr. Nationalbibl. 964, s. ix; München, Staatsb. CLM 18524 b., s. ix. Berna, Bürgerbibl. 224, s. ix (*Achamarmarica*). Wolfenbüttel, Herzog A. Bibl. Helmstedt 532, s. ix, y Herzog A. Bibl. Weissenburg 44, s. x (*Achamar marica*).

*Marca*¹¹⁶; *Acha Marumrica*¹¹⁷; *Achatica*¹¹⁸; *Arca Marmarica*¹¹⁹; *Arca Marmorica*¹²⁰; *Arca Marmorea*¹²¹; *Marmorica*¹²²; *Aci Marmarica*¹²³; *Achi Marmarica*¹²⁴; *Acinar marica*¹²⁵; *Acimarina-cari*¹²⁶; *Aci Marmari*¹²⁷.

En la literatura medieval se emplean algunas denominaciones más o menos inspiradas por el *Breviarium* o el *De Ortu et Obitu*: por ejemplo, Freculfo de Lisieux en su *Cronicón* (2, 2, 4), s. ix, dice «intra *Marmaricam*»; la *Vita S. Odae Virginis*, s. xiii: «in *archa marmorea*»¹²⁸. Otras parecen más influidas por los documentos compostelanos, de que hablaremos después.

VALOR DEL TOPONIMO.

A pesar de la corrupción en las variantes, todas apuntan ciertamente a un topónimo. Y esta localización nueva y extraña merece atención. Es un error crítico desentenderse de ella porque aparece en compilaciones tardías. Las compilaciones no tienen más valor que el de sus fuentes: ciertamente no sirven de testimonio para hechos antiguos; y aun a las fuentes, por sus contaminaciones legendarias, se les reconoce muy poco valor tradicional. Pero no importa la confianza en la ciencia histórica

116. Vatic., Barberini lat. 505, s. viii-ix. Cf. *Marke* de los Actos Etiópicos (Nota 98, supra).

117. Kassel, Landesbibl. Theol. 4.º, 10, s. viii-ix.

118. Salisbury, Chapter Libr. 157, s. xi.

119. Salisbury, Ch. L. 88, s. xii.

120. London, Lambeth Palace Libr. 76, s. xii; Cambridge, Univers. Libr. Kk. IV. 6, s. xii; Oxford, Bodleian Libr. 391, s. xii (*marmolica*); Escorial, c. IV, 23 (*archa*); y lecturas posteriores, v. gr., la edición del Breviario de Cisneros, en 1506.

121. Viena, Ost. Nat. 632, s. xi; Heiligenkreuz, Stiftsb. 78, s. xii; Voraù, Kapitelbibl., Cpl. 277, s. xii (*mormorea*).

122. Monte Casino 323, s. ix.

123. Montpellier, Bibl. Univ. Ecole Médecine 77, s. x.

124. Escorial, H. III, 3, s. xiii?

125. Leningrad, Pyblickar Bibl. lat. Q. V. I. 15, s. viii-ix.

126. Urgel, Bibl. Catedral, Biblia, s. x.

127. Einsiedeln, Stiftsbibl. 339, s. viii-ix. Vatic., Palat. lat. 277, s. viii-ix: después de la primera escritura, se corrigió *aci* por *achaia*, y *marmari* por *marmarica* (esta segunda corrección pudiera ser contemporánea).

128. «*Analecta Bollandiana*» 76 (1958) p. 112.

de los biógrafos. Nos basta lo que reflejen, *velis nolis*, de su propio tiempo. Aunque aplicásemos a estas obras lo que, respecto a la Predicación, afirma Duchesne ¹²⁹ de los Catálogos griegos («sont des documents de nulle valeur»), el dato «A...*Marmarica*» se defiende por sí mismo. Es la «lectio difficilior» entre todas las de los Catálogos; constituye un enigma semejante al de la identificación compostelana. El compilador no la encuentra en los textos clásicos que utiliza; nada la sugiere a la imaginación; ¡Act. 12 fijan el lugar de la muerte de Santiago más que el de ningún Apóstol! El topónimo cae, pues, fuera de la línea natural de la *Legenda*.

La explicación más adecuada sería —creo yo— algún hecho localizado, en relación con el Apóstol, *sucedido al tiempo en que el topónimo empezó a circular*; más tarde los copistas ya no lo entienden. ¿Una *Invencción* en Jerusalén, o alrededores, como fué la de S. Esteban, s. v, en Caphargamala? Pero el lugar se convertiría en un *Locus Sanctus*, y el persistente silencio de los peregrinos no favorece la hipótesis. Al menos, excluye continuidad en el nuevo culto; si hubo un Descubrimiento, fué seguido de una pronta traslación ¹³⁰. Mejor entiendo el nombre determinado por una *Traslación*.

Un indicio muy visible de Traslación es la forma singular de la noticia de Santiago dentro de la estructura de los «breviarios». Una lectura compara de las listas apostólicas (del *Breviarium*, del *Latérculo*, de la *Notitia de locis*, de *Festa omnium Apostolorum*, del *De Ortu et Obitu Patrum*), da el resultado siguiente:

1) Señalan un mismo lugar para la muerte y para la sepultura de cada Apóstol, que suele ser aquel donde se sitúa su predicación final. Pedro y Pablo: en *Roma*. Andrés: en *Patras de*

129. *St. Jacques en Galice*, loco cit., p. 151, «Ne ce catalogue, dans son texte original (el griego), ni les additions qui caractérisent ses remaniements latins n'ont aucun titre à représenter une tradition quelconque» (ibid., p. 158).

130. Wallis Budge (*The Contendings...* II, p. 308), insinúa que el topónimo se refiere a la primera sepultura en o junto a Jerusalén. Que sea en Jerusalén lo excluye la forma redaccional de los Breviarios, que no determinan el lugar sin dar el nombre de la ciudad. Cf. su noticia de Jacobo Menor,

Acaia ¹³¹. Juan: en *Efeso* ¹³². Tomás: en *Calamina*, de la India ¹³³. Felipe: en *Hierápolis de Frigia* ¹³⁴. Santiago Hermano del Señor: en *Jerusalén* "iuxta templum" ¹³⁵. Bartolomé: en *Albano, de Armenia Mayor* ¹³⁶. Mateo: muerte en Persia ¹³⁷, sepultura «in montibus Parthorum» ¹³⁸. Simón Zelotes: en *Jerusalén*, según el *Latérculo*; el *Breviarium* no dice expresamente el lugar de muerte, el de sepultura es *Portofofo* (Bosphoro?); la «*Notitia de locis*» y «*Festa o. Apost.*» sitúan el «*Natale*» en *Suanis* (Persia), tradición que recoge el Ps. Abdías ¹³⁹. Judas: sepultura en *Nerito*, de Armenia (o *Beryto*, de la región edesena, según el «*Latérculo*») ¹⁴⁰.

2) No se mencionan Traslaciones, ni aun las célebres; solamente la «*Notitia de locis*» y «*La abeja*» indican la de Santo Tomás a *Edesa* ¹⁴¹. Algunas traslaciones están implícitas: v. gr., «*La abeja*» sepulta a Andrés en *Bizancio* (que es a donde fue trasladado en el siglo iv); pero aun entonces se mantiene la uni-

131. La sepultura es mencionada explícitamente sólo en el *Latérculo*. El catálogo siríaco de «*La Abeja*» (Nota 97, supra) sitúa la muerte y la sepultura en *Bizancio*.

132. «*Festa omnium Apostolorum*» (cód. de Berna) pone traslación del cuerpo a Efeso (al parecer, desde Jerusalén).

133. La «*Notitia de locis*» da el *Natale* en la India, y la Traslación a Edesa. «*La Abeja*», cita la opinión de algunos sobre la sepultura en Mahlúph en la India.

134. «*La Abeja*»: en Pisidia (región contigua).

135. «*La Abeja*», hablando de Santiago Alfeo —que ignoro si identifica o no con el Hermano del Señor— pone la muerte y la sepultura en Batnán de Sarúg. ¿Hay confusión con Jacobo, el obispo de Sarug?

136. «*Notitia de locis*» y «*Festa o. Apostolorum*» dan sólo el *Natale* en la India (o India citerior); y dicen «*iussu regis Astiagis*», como los demás catálogos.

137. «*Breviarium*» y «*Notitia de locis*». *Festa o. Apost.*: «*in Ethiopia civitate Tharrium*» (¿Etiopia persa?).

138. «*Breviarium*», «*Latérculo*», «*De Ortu et Obitu*». «*La Abeja*», pone muerte y sepultura en *Antioquia de Pisidia*.

139. «*La Abeja*»: muerte y sepultura en *Kyrrhos* (Nombran este lugar en Siria el *Itinerarium Antonini* y otras fuentes).

140. «*Festa o. Apost.*» y «*Notitia de locis*»: *Natale* de Judas en *Suanis*, como Simón. «*La Abeja*»: muerte y sepultura en *Arwád*.

Para san Matías no se da lugar ni de muerte ni de sepultura, a no ser «*La Abeja*», que nombra *Sicilia*.

141. Vid. nota 132, supra.

dad del lugar, pues también lo hace morir en Bizancio, como en iglesia fundada por él ¹⁴².

3) Santiago el Mayor es el único Apóstol a quien, teniendo un lugar de muerte bien notorio, se atribuye otro de sepultura. El lugar de muerte es *Jerusalén* ¹⁴³, o va incluido en "*sub Herode gladio caesus*" con su alusión al texto (cap. 12) de los Actos ¹⁴⁴. El de sepultura: A... *Marmarica* en sus variantes. ¿No implica esto una Traslación?

FECHA DE LA NOTICIA.

He de contentarme con indicaciones aproximadas sobre el tiempo de los escritos citados.

Aunque la veneración general de los Apóstoles viene de antiguo, su culto con Fiestas, que eran primitivamente locales, se va generalizando por difusión de las Reliquias entre el siglo v y el viii. Es el tiempo en que se compilan aparte, en los calendarios, los «Latérculos», «Breviarios», «Festa», «Notitia de locis»...

Los «Actos coptos y etiípicos», a juzgar por el fondo histórico que respira el autor, parecen ser —según Lipsius ¹⁴⁵— del s. v-vi. ¿Es del mismo tiempo la añadidura etiópica de *Mamreke*? Los manuscritos griegos que nombran a *Marmarica* son del s. ix. No sabemos en qué momento penetró la modificación.

Las copias más antiguas del «Breviarium» son del s. viii. Según Duchesne, estaba compuesto en el siglo vii, pues lo utilizaba Aldhelmo de Malmesbury ¹⁴⁶; mas no antes de fines

142. Recuerda, sin embargo, a Acaya como lugar de predicación: es la huella del traslado, el cual —acaso por remoto— no estaba ya en la mente del autor. Otras variantes típicas de «*La Abeja*» —Pisidia, Kyrrhos, Arwád..., siempre muerte y sepultura unidas— quizás supongan también traslaciones.

143. «*Notitia de locis*»; Martirologios.

144. Texto que impide pensar que murió en Achaia *Marmarica*. (Los cód. Urb. lat. 392?, s. xv, y el Ottobon. 1720, s. vxi, cambian el orden de las frases del *De Ortu et Obitu*, y suenan como si muerte y sepultura respondiesen al mismo lugar). Si se supone que en la mente de autores y copistas antiguos se confundía el lugar de la muerte con el de sepultura, tendríamos un indicio más fuerte de traslación implícita, como en el caso de Andrés en Bizancio.

145. *Loco cit.*, III, p. 214.

146. *Les anciens recueils...*, *loco cit.*, p. 76.

del s. vi, pues lo ignoran Fortunato, Gregorio de Tours, Abdías, el Mártir, Jeronimiano ¹⁴⁷. El razonamiento es débil: ni hay razón sería para hacer derivar del «Breviarium» todos los textos latinos ¹⁴⁸, ni para negar su existencia en el s. vi por la ignorancia de los Autores ¹⁴⁹. Si suponemos que el «Breviarium» acompañó al Martirologio Jeronimiano desde la última refundición de éste, sería de fines del s. vi ¹⁵⁰. Como no está en todos los códices, Duchesne piensa que es menos antiguo ¹⁵¹.

Aparte del «Breviarium», la noticia circula en Occidente en el s. vii. Y debe ser más antigua, ya que no parece posterior a los Actos Etiópicos, y menos aún a las noticias griegas ¹⁵²: en Oriente el dato «A. Marmarica» aparece como interpolación aislada en relatos que lo desconocían, como si lo hubiesen tomado de fuentes occidentales anteriores.

LECTURA CORRECTA.

Dos cuestiones. Una primera, *textual*: escoger la lección original, o al menos la arquetípica, entre las variantes de las series de manuscritos. Notamos que el segundo elemento («Marmarica») es suficientemente uniforme. Varía el primero.

147. *St. Jacques en Galice...*, p. 152.

148. Según Duchesne, Aldhelmo y san Julián y el *De Ortu*, etc., toman del *Breviarium* la noticia especial de Santiago. Cf. G. VILLADA, *Historia...*, I, 1, p. 61. Cabe igual lo contrario: pues el *Breviarium* es obra de compilación: su lectura «Achaia», comparada con las demás, indica su carácter derivado.

149. Sin duda existe desde el s. viii: lo que no obsta para que lo ignoren muchos códices de Martirologios. Gregorio de Tours nunca trata en conjunto de biografías apostólicas; se ocupa de unos cuantos por razón de los milagros que cuenta. Nada dice de Santiago, Felipe, Mateo, Judas Simón, Matías: no creo que sea por ignorancia del *Breviarium*, sino por la de milagros. Existía, como dijimos, el relato de la traslación de san Andrés, y lo desconoce.

150. Lo sugiere L. Ferreiro, *Hist.*, I, 114.

151. Si la datación de la fiesta del 25 de julio en el Martirologio viniese del *Breviarium*, como apunta P. David, habría que asentir a L. Ferreiro: Nota 281, *infra*.

152. No se confunda la dependencia general de los catálogos latinos respecto a los griegos con la del dato «Predicación en España» y sepultura en «A. Marmarica». La primera es afirmada por Duchesne (*Les anciens recueils...*, p. 75); pero cf. G. Villada, *loco cit.*, Excluye la segunda acertadamente G. Villoslada, 2.^a ed. de su *Hist. de la Iglesia C-Edad Media*, p. 497, nota 21.

Los pocos manuscritos orientales parecen reducirse a ΑΨΥ o *Akâr*. El «Breviarium» dice: *Achaia*. El «Laterculo»: *Arce*. El «De Ortu et Obitu» es multiforme: *Achaia*, *Acha*, *Aci*, *Arca*. Díaz cree que la lección primitiva es un ΑΨΥ leído bien a la manera latina de entonces (*Acha*) viene a la griega (*Achi*)¹⁵³.

Apenas se puede dudar que los códices isidorianos llevan a un arquetipo *Acha* o *Aki*¹⁵⁴. Sin embargo, esto no resuelve aún el problema. En la variedad reinante, la fijación textual del arquetipo de las copias no garantiza que tengamos la forma real del topónimo; hasta la lección primigenia de los autores de los textos pudo estar ya corrompida.

Esta segunda cuestión, la de señalar la matriz *real* de todas las series de lecciones, se complica con las hipótesis de localización.

153. «Compostellanum» I, 4 (1956), pp. 367-368. Dice que la forma «Arca» depende de los documentos compostelanos (?).

El P. Elorduy opta por «Arca Marmarica», como lección original de los textos latinos («La Noche», Santiago, 27-1-1954): con valor de topónimo.

C. Torres prefiere *Arca Marmorica*, y estima que no es denominación topografía, sino de sepulcro, con determinación de su forma (arca) y su materia (mármol). Aduce expresiones de cuatro autores de los siglos VI-VII, con ese sentido, lo que muestra un uso corriente en tiempo de san Isidoro. Explica las variantes suponiendo que un escritor griego del s. VI transcribió a la letra *Arca* y tradujo «marmorica» por el griego *Marmarika*; los copistas siguientes, desorientados, entendieron el adjetivo en sentido geográfico, y ello les indujo a buscar en «Arca» una designación también geográfica («Achaia...): la falsa corrección pasa a los textos latinos, fuera de España, en el s. VIII-IX. (En «Compostellanum» II, 2 (1957) pp. 147-63; y IV, 2 (1959) pp. 165-71).

El uso de «arca marmorica» en el sentido recordado por el Dr. Torres es cierto, y se documenta aún en el s. XII. Con todo, hay que mantener esto: por la estructura del *De Ortu* y demás biografías apostólicas es indudable que emplean el «A. Marmarica», en sentido topográfico. Esto no elimina la posibilidad de que el nombre del lugar derive de un monumento, o suceso relacionado con él; y tampoco, que la lección de los códices haya corrompido otra más antigua.

154. *Achaia*, muy bien atestiguada, se explica como variante de *Acha*, mejor que al revés.

LOCALIZACION.

Duchesne, Tillemont, Lipsius, retienen sólo la lección *Marmarica*, y la aplican a la región homónima de Africa del Norte. Tillemont no hace más que aludir ¹⁵⁵.

Duchesne sugiere que *Achaia* se infiltró en el texto por descuido de copistas, que lo tomaron de la noticia sobre Andrés, que viene antes de Santiago. Hipótesis insostenible, basada en información escasa: pues hay más formas que «Achaia», y con más probabilidad de ser originales. Si las demas lecciones derivaron de «Achaia», ¿por qué cambian un nombre que suena tan inteligible para la cultura geográfica? Por otra parte, la transposición accidental de un copista sería causa de una lección *Achaia* sola ¹⁵⁶.

Lipsius ¹⁵⁷ toma por fuente de todas las lecciones: ἐν πόλει τῆς μαρμαρικῆς de donde salió el original latino "in arce marmarica". Contra toda probabilidad es hacer salir del genérico "una ciudad de Marmárica" los nombres más propios o específicos «Aka», «Akar», «Arce», «Acaia»; mientras que se entiende bien que el Doroteo haga una alusión genérica a aquellos nombres difíciles. (Ya dijimos que el griego es seguramente posterior a los textos etiópico-latinos).

Lipsius trata de explicar por qué se habla de *Marmarica* respecto a Santiago. Pudo haber confusión con Jacobo Alfeo, a quien algunos textos (a su vez, por confusión con Simón Judas, y de éste con Tadeo) hacen morir en *Ostrakine*, ciudad de Egipto ¹⁵⁸. Teoría desafortunada. La confusión de los dos o tres Jacobos en cuanto a la epístola a las doce Tribus se explica. En cuanto a la muerte y a la sepultura fuera de Palestina, no. El Alfeo, en algunas leyendas, va a predicar en Africa; nunca se dice eso del Zebedeo, a quien además los *Hechos* sitúan en Palestina. Sobre todo: al cambiar el nombre tan definido de *Ostrakine* por un

155. *Mémoires...* (op. cit.), p. 598.

156. «*Marmarica*», según Duchesne, designó en tiempos un obispado de la Libia. Cita a: LE QUIEN, *Oriens christianus* II, 637; y pregunta: «Etait-ce une ville, un canton, une oasis?» (*St. Jacques en Galice*, loco cit., p. 159).

157. *Die Apokryphen...* (op. cit.), III, p. 215.

158. *Ibid.*, III, pp. 210-211.

vago "ciudad de...", dirían "una ciudad de Egipto", denominación auténtica, y más sugestiva en caso de confusión. Porque *Ostrakine*¹⁵⁹ está hacia el extremo oriental de Egipto, en su zona arábiga, fuera ya del continente africano, a 66 millas más allá de Pelusio (que también quedaba al Este del actual Port-Said); cerca de Palestina, sólo a 70 millas de Gaza. La región de los *Marmáridas*, en cambio, se extiende desde Paraetonio (en la costa, al extremo Oeste de Egipto) hasta la Syrte¹⁶⁰. Entre Ostrakine y Marmárica se interpone casi todo Egipto. ¿Cómo se puede admitir tal deslizamiento en la toponimia?

En general, la lección «Marmárica», sola, contradice a la universalidad y firmeza del primer elemento «Acha», etc. Si se refiere a Egipto o zonas limítrofes, es muy extraña la ausencia de toda tradición local sobre el sepulcro, «fenómeno inexplicable —dice E. Elorduy— dada la proximidad de Alejandria..., el centro cultural más sabio de la antigüedad»¹⁶¹.

Si hubiésemos de localizar con un solo elemento, podríamos aducir otros *Marmara* y *Ake*, *Acra*...¹⁶². Al menos, su difusión geográfica da consistencia al valor toponímico de nuestra frase, en la que el doble elemento es característico.

159. Ciudad costera, bien documentada. Cf. Ptolomeo, Plinio, Fl. Josefo, Marciano Capella, el *Synecdemon* de Hierocles, etc.

160. Así la determina Plinio (4, 5). Estrabón, igualmente, llamaba Marmáridas a los africanos pertenecientes a Egipto, que habitaban junto al mar, hasta Cyrene.

161. *Sentido de la tradición compostelana* («ABC», 1954).

162. *Marmara*, oppidum en Pamphilia de Asia Menor. *Marmarium*, op. en Euboe (Grecia). *Acra*, *Ake*, *Acra*, *Arca*, son nombres greco-latinos de muchas poblaciones o comarcas (cf. Ptolomeo, Estrabón, Plinio, etc.). *Acco-Acca-Ake*: en Fenicia (san Juan de Acre). *Acrai*: ciudades en Sicilia y el Quersoneso Táurico. *Acra Leuke*: Alicante. *Acra Ophiusses*: cabo de Roca (Portugal). *Acra Risadir*: en la costa de Africa occidental, junto al río Sus, sobre el paralelo 30. *Acra*, en Ghana (!). El griego *ἄκρα* (punta extrema; promontorio; cima de monte, fortaleza, castro) equivale con frecuencia al latino *Arce*: por ejemplo, el *ἄκρα γλαύκων* es el *Arx Gerontis*, en la desembocadura del Guadalquivir. *Acra* se llamaba la antigua fortaleza de Jerusalén (cf. Fl. Josefo, B. J. 5, 4, 1; A. J. 13, 5, 11) en la colina del Ofel hacia su extremo NO, o algo más al Norte. Evidentemente no se puede tomar en consideración para la sepultura, pues al morir Santiago quedaba en medio de la ciudad, dentro del muro hecho por Agripa (B. J. 5, 4, 2). También se podrían recordar: *Arcas*, al pie del Líbano; *Acci* en Córcega; *Acci* (Guadix), sede de un «Discípulo de Santiago»...

Todas las identificaciones, hechas por mera consonancia verbal ¹⁶³, quedan al aire, a falta de noticias de un culto.

EL NOMBRE DEL LUGAR DEL SEPULCRO DE SANTIAGO EN GALICIA (siglos ix-xi)

Aparte denominaciones genéricas (*Locus Sanctus* ¹⁶⁴ o *Apostolicus* ¹⁶⁵, *Locus* o *Domus S. Jacobi* ¹⁶⁶...), los documentos jurídico-económicos de ese período sitúan el Cuerpo de Santiago co-

163. P. Wesseling propone *Barce* (o *Barca*), en el saliente de la Cirenaica, entre Cirene y Bengasi, dentro de los términos antiguos de los Mármáridas: cf. su edición de *Vetera Romanorum itineraria* (Amsterdam, 1735) pp. 732-733 (nota al topónimo «Ptolemais» de Libia en el *Synecdemon* de Hierocles).

No más temerario que Lipsius o Duchesne —y con más fundamento en la historia del culto (cf. notas 293-305, infra)— sería el que evocase las «civitates positae in ultimis Galliae finibus, Oceano coniunctae, quae *Armonicae* appellantur» (Jul. César, *Bell. Gall.* 8, 31 y 7, 75; Plinio (4, 17) llama *Armorica* a la Aquitania).

Castellá (*Hist. del Apóstol Santiago*, 1610, fol. 135), propuso explicar «*Mar-marica*» por *Tamarica*, la región de los *Tamáricos*, junto a Compostela, muy nombrada en los geógrafos antiguos. Desarrolló su idea Pedro Mantuano en sus *Observaciones a la Hist. de Mariana* (p. 117). (Si recordamos que entre las varias regiones llamadas «*Amaia*», hay una contigua al *Tamaris* y a Compostela, con la cual se relaciona siempre el Sepulcro de Santiago, resultaría un curioso *Amaia Tamarica*) (?).

164. Vid. documentos de: Ordoño I, año 854 (L. Ferreiro, *Hist.*, II, apéndice 3); Alfonso III, a. 862 (*ibid.*, ap. 4); Fernando I, 1065 (*ib.*, ap. 96); Ordoño II, 915 (*ib.*, ap. 39); Ordoño III, 952 (*ib.*, ap. 63); Doña Elvira; 1068 (*ib.*, ap. 98).

165. Documento del obispo Sisnando, inicio s. x (*ibid.*, ap. 26); Ordoño II, 915 (*ib.*, ap. 39); Sancho, 927 (*ib.*, ap. 51); Alfonso V, 1019 (*ib.*, ap. 86); Alfonso IV, 929 (ap. 52); Ramiro II, 932 (ap. 54); el obispo Hermenegildo, 947 (ap. 59); Teresa, 1028 (ap. 88).

166. Ordoño II, 915 (*ibid.*, ap. 37, 38, 39).

mo «tumulatum sub Arcis (o Archis) Marmoricis»¹⁶⁷, in Arcis Marmoricis¹⁶⁸, Arcis Marmoricis¹⁶⁹.

"Arcas Marmóricas"¹⁷⁰ no significa los receptáculos (arcas, edículos) dentro de los cuales se encerraba el Cuerpo, sino el nombre del lugar, en que el Sepulcro estaba situado. Bastaría, para demostrarlo, el uso del plural. Pero abundan los datos que evidencian el topónimo. a) Porque es el *lugar del Sepulcro*, no sólo del Cuerpo: «Sepulchrum habemus in Archis Marmoricis», dice Alfonso III al clero de Tours; «Sepulchrum sub Arcis Marmoricis quiescit» (Sancho, a. 927). b) Es el *lugar de la iglesia* o templo: «ecclesia fundata sub Arcis Marmoricis» (Ordoño II, 922); del mismo modo que luego se dirá: «corpus sepultum» o «ecclesia fundata in civitate Compostella» (Elvira, 1100). c) Se repite con frecuencia la fórmula: «Corpus requiescit» o «ecclesia (templum, domus) sita est in locum (in loco) Arcis Marmoricis»¹⁷¹; el Monte Sacro (que dista de Compostela unos 15 kilómetros) está «non multum procul loco Arcis Marmoricis, ubi corpus... requiescit»¹⁷². d) Confirmación definitiva; muchas veces la situa-

167. La Carta del Papa León (recensión del cód. lat. 2036 de la Bibl. Nat. Paris: copia del s. x, texto del ix), dice: «Corpus eius tumulatum est sub arcis marmoricis». Semejante, la «Notitia Martirum», del *Liber Commicus* (cf. nota 67, supra) y una copia moderna de la carta de Alfonso a Tours. Las demás recensiones de la Carta, y la documentación, escriben: *sub arcis marmoricis*. Vid. Alfonso III, 893 (loco cit., ap. 21: «marmoreis»); idem, 898 (ap. 24); id., 899 (ap. 25); presbítero Viliulfo, 908 (ap. 28: «marmoreis»); Ordoño II, 914 (ap. 36); id. 916 (ap. 40); id., 922 (ap. 46); Fruela II, 924 (ap. 48 y 49); Sancho, 927 (ap. 50 y 51); Ordoño IV, 958 (ap. 69); Bermudo II, 986 (ap. 77); Elvira, 1017 (ap. 85); Teresa, 1028 (ap. 88); Bermudo III, 1028 (ap. 90); infanta Doña Elvira, 1068 (ap. 98).

168. Alfonso III, 886 (ap. 19); id., 906 (carta al clero de Tours: ap. 27); Ordoño II, 911 (ap. 30); obispo Hermenegildo, 947 (ap. 51).

169. Ordoño III, 952 (ap. 65); Ordoño IV, 958 (ap. 71).

Emplean la grafía *Archis*, en vez de «Arcis», las transcripciones de los documentos de: Alfonso III, carta a Tours; y presbítero Viliulfo, a. 908.

170. Y no «arcos marmóricos», como algunos han entendido.

171. Alfonso III, a. 885: «ecclesia sita est in locum Arcis Marmoricis, ubi corpus eius tumulatum...» (loco cit., ap. 17); el mismo, el año 895 (ap. 22); y el a. 899, en que reedificó «templum in locum Arcis Marmoricis» (ap. 25); Ordoño III, a. 952: «domus Beati Jacobi sita est in locum Arcis Marmoricis» (ap. 63). La «Notitia Martirum» del *Liber Commicus*: «requiescit corpus eius... loco arcis marmoricis» (Nota 67, supra).

172. Alfonso III, 883 (loco cit., ap. 14).

ción geográfica se da con la mención conjunta de la región (Galicia), la comarca (confines de Amaia) y el lugar (Arcas Marmóricas): «in locum Arcis Marmoricis provincia (o territorio) Gallecie»¹⁷³; «Corpus tumulatum in Gallecia in finibus Amaee»¹⁷⁴; «Corpus tumulatum sub Archis marmoreis territorio Gallecie in finibus Amaee»¹⁷⁵; «aula sacra constructa est ubi... corpus tumulatum manet Bi. Jacobi... quod situm est in provincia Gallecie, Arcis Marmoricis, finibus Amaee»¹⁷⁶.

Es frecuentísima la mención de los límites o «fines» de la Amaia¹⁷⁷.

Nota importante. El persistente topónimo «Arcas Marmóricas» se lee no sólo en Documentos Reales, sino en otros¹⁷⁸; y además de las copias del *Tumbo A*, se encuentra en originales y en otros Cartularios¹⁷⁹.

Registramos la forma singular: «Sanctus Jacobus *Marmoric*

173. Alfonso III, 885, 893 y 895 (citados); carta a Tours; Ordoño II, 911, 914, 916, 920 (cit.); Fruela II, 924 (cit.); Ordoño III, 952 (cit.). De igual manera que, a comienzos del s. XII, se dirá: «corpus sepultum territorio Gallecie in civitate Compostella».

174. Ordoño I, 854 (loco cit., ap. 3).

175. Presbítero Viliulfo, 908 (citado).

176. Ordoño III, 952 (ap. 65).

177. Ordoño II, a, 920 y 922 (ap. 43, 44); Ordoño IV, 958 (ap. 71); Bermudo II, 986 (ap. 77); Elvira, 1017 (ap. 85); Teresa, 1028 (ap. 88); Sancha y Teresa, 1030 (ap. 91); Urraca, 1066 (ap. 97); Elvira, 1068: «sub arcis marmoricis in finibus Gallecie inter duos rivulos Ulie et Tamaris» (ap. 98); Elvira, 1087 (L. Ferreiro, III, ap. 3); Enrique de Portugal, 1097 (III, ap. 10). Compárense, por ejemplo, estos modos de localizar: «Villa quam dicunt Paratella provincia Gallecie, territorio Amaee» (carta de Ramiro II, a, 949: L. Ferreiro, II, ap. 60); «Monasterium cum ecclesia... quae est in finibus Gallecie locum nominatum Tria Castella...» (Ordoño II, 922; ibid., ap. 46).

Amaia (A Mahia) sigue llamándose ahora el gran valle contiguo a la comarca compostelana.

178. Carta del papa León; la donación de Viliulfo (citada); la del obispo Hermegildo a Sobrado (cit.); un testamento del año 959. El predominio de Documentos Reales se explica porque tuvieron la fortuna de ser recogidos en el *Tumbo A*, s. XII. Los otros documentos, de Obispos, Señores, Clérigos y otras personas (cuya transcripción anuncia también el prólogo del *Tumbo*) no llegaron a ser copiados. Por eso, en buena parte, se han perdido.

179. Muchos códices de la carta del P. León; Documento del archivo ovetense, transcrito por Castellá; Cartulario del archivo de Tours; *Tumbo C* de Santiago; Cartulario de Sobrado.

ce Arcis»¹⁸⁰; «in conventu ecclesiae Si. Jacobi Apostoli *Arcis Marmorice*»¹⁸¹; «facta series testamenti coram testibus in loco Sci. Jacobi *Arcis Marmorice locus*»¹⁸². Por lo demás, este genitivo de *Arx Marmorica* está en las mismas fuentes documentales en que prevalece el ablativo de «Arca», «Arcis Marmoricis».

Desde la mitad del s. xi se impone oficialmente el nombre de *Compostela*¹⁸³, que acaso estaba en uso popular desde el s. x¹⁸⁴.

En unos pocos documentos de la 2.^a mitad del xi aparece la curiosa forma transicional "*arcivus locus*"¹⁸⁵.

El el s. xii se ha olvidado ya «Arcae Marmoricae». No sólo se usa siempre «Compostela»; ni siquiera al evocar el Descubrimiento se menciona el viejo topónimo¹⁸⁶. Entonces es cuando este sufre una *interpretación*, que lo convierte en nombre de edificio ("*arcos de mármol*"): «*corpus sub marmoreis arcubus... sepelierunt*»¹⁸⁷.

180. Ordoño II, 911 (L. F., II, ap. 31).

181. Testamento de 959 (Cartulario de Sobrado: L. F., II, ap. 73).

182. Escritura de fundación del monasterio de Sobrado, fecha en Santiago año 952 (Cartulario de Sobrado: L. F., II, ap. 62).

183. Documentos desde 1060. Como hemos visto, uno de 1068 repite aún la fórmula antigua.

184. Portela Pazos estima que la palabra *Compostella*, que se lee en escrituras del s. x del monasterio de san Martín Pinario (a. 914) y de Antealtares (a. 988), fue interpolada en copias del s. xii (cf. «Compostellanium» II, 4 (1957) pp. 696-700). Pero queda aún la donación del obispo Sisnando al de Sobrado, a. 955.

185. De la misma raíz que «arca», en el sentido de «arce»; no de «arcus». Cf. Infanta D.^a Urraca, 1066 (L. F., II, ap. 97): «*corpus reconditum est in arcivo loco... terra Gallecie, finibus Amaea*». También, la Infanta D.^a Elvira, 1087 (L. F., III, ap. 3).

186. El Privilegio de Gelmirez al monasterio de san Martín (a. 1115), refiriéndose al Descubrimiento por Teodomiro, dice que fue "*apud Compostellam*". La *Hist. Compostelana*, *Cronicón Iriense* y *Códice Calixtino* recogen los nombres «Liberum Donum» y «Compostela»; ya no mencionan «Arcas Marmóricas».

187. *Hist. Compost.* 1, 1. El texto de la Carta del P. León en el cód. 1104 Casanatense («Compostellanium» I, 2 (1956) p. 140) emplea un «*humati sunt in locellis marmoreis*, que el Dr. Díaz cree también reelaboración culta y tardía («Compostellanium» I, 4 (1956) p. 369, nota). Hay que añadir que es reelaboración confusa, extracompostelana. En realidad, la Carta no da nombre al enterramiento del Apóstol (que parece situar en una iglesia en el

SIGNIFICACION DEL TOPONIMO "ARCAS MARMORICAS".

«Marmórica» parece adjetivo (con terminación de latín vulgar) que expresa lo que es de mármol o piedra fina. «Arca», tanto en su forma singular como en la plural, es topónimo conocido¹⁸⁸. La voz «arca» tiene dos acepciones corrientes: 1) la de mueble receptáculo (en su aplicación sepulcral, es el sarcófago, como el «arcula» es la urna cineraria: así en los clásicos y en la Edad Media); por sí mismo no da ocasión a un topónimo, pues carece de visibilidad, ya que se entierra o se guarda dentro de otra edificación. 2) Un monumento visible, llamativo.

Monumentos de ese nombre eran abundantes como señales o *términos* en los confines o *límites* de predios o territorios. El hecho de que la documentación relacione tan constantemente «Arcas Marmóricas» con los «fines Amaee» invita a buscar primero en esa dirección.

Los romanos usaban gran variedad de monumentos y señales de término, hasta en un mismo predio. Véanse las obras de sus Gromáticos o agrimensores¹⁸⁹. Entre los términos que señalan

Monte Ilicino); cuando habla de «locellis marmoreis», se refiere a la sepultura, posterior, de los Discípulos.

188. Sin investigación minuciosa, sólo con acudir a algún Nomenclator de tipo general (Floridablanca, Madoz, Espasa...) se encuentran, con el nombre de ARCA: dos feligresías y un lugar en la diócesis de Santiago; dos caseríos en Lugo; dos feligresías en Portugal. Con el nombre de ARCAS: un lugar habitado en La Coruña; dos en Pontevedra; uno en Orense; uno, más un río, en Cuenca; un lugar («Arcas Reales») en Albacete; una feligresía en Portugal; nueve poblaciones en Brasil; un grupo de islas en Méjico; un islote en Guinea. Muchos ARCE. El diploma del rey Silo, año 775, en la demarcación de un lugar en el Norte de Galicia, menciona «locum que dicitur Arcar» (*Catálogo de los cód. y Doc. de la Catedral de León*, de G. Villada, doc. 1, lám. 9). Hemos citado ya Arcas en Fenicia. En Capadocia, vía de Cesarea a Melitene, había un oppidum Arcas o ἄρχα (cf. *Itinerarium Antonini* y *Synecdemon* de Hierocles). Una ciudad de la Tracia se llamaba ἄρχαι (*Synecdemon*). La ya mencionada Acræ o Acras de Sicilia (que parece corresponder a la actual Arcia) se escribe Acris en los manuscritos del *Itiner. Antonini*. Vid. otras Acras en la nota 162, supra.

189. Como Balbo M., Sículo Flacco (*De conditionibus agrorum*), Julio Frontino (*De coloniis, De agris assignatis et constitutionibus limitum*), Higino Aug. (*De limitibus constituendis*), Latino Tog., Innocencio, Vital, Arcadio etc.; y las Leyes. Cf. entre otras, la edición de Nicolás Rigault, *Auctores finium regundorum* (Paris 1614) o: *Rei agrariae auctores legesque variae...* cura

los «fines» (postes de piedra o madera, árboles, montones de tierra o piedras labradas, peñas con marcas, aras, templos, sepulcros, ánforas, caminos, accidentes naturales, ríos...) se menciona también el *arca*, y aún se alude al *arca marmórea* ¹⁹⁰.

El uso romano continúa por la alta Edad Media, dentro y fuera de España. El *Fuero Juzgo* (lib. 10, tit. 3) dice: «quotiescumque de terminis orta fuerit contentio, *signa quae antiquitus constituta sunt oportet inquiri*, id est, *aggeres terrae, sive arcas*, quas propter fines fundorum antiquitus apparuerint fuisse *congestas* atque *constructas*; lapides etiam...» ¹⁹¹.

En los siglos IX-XI el uso y mención de las Arcas de confines en Galicia es frecuentísimo en la documentación. En un mismo territorio o predio se señalan *arcas* en número plural, casi siempre intercaladas con otros términos (v. gr. «petrae fictae», «congesta petrinea», «agger», «mamola», piedras con marcas, etc.). Alfonso III, al confirmar a Mondoñedo la diócesis de Dumio, Braga, (año 877) indica sus límites con varios términos, entre ellos: «...usque *arcam* scultam in petra... et inde per *arcas* principales quae dividunt inter Dumio et Palmariam, et per ceteros terminos qui ibidem noscuntur» ¹⁹². La escritura de dotación del mo-

Wilelmi Goessi (Amsterdam 1674). Jesús Ferro Couselo, en el cap. I de su *Los petroglifos de término y las insculturas rupestres de Galicia* (Orense 1952) ofrece una compilación interesante de noticias de los gromáticos. Información extractada en el *Glossarium* de Du Cange (v. «Arca» y otras).

190. Cfr. Ferro, *op. cit.*, pp. 16, 196, 197. Arcadio Augusto describe, en Oriente, «términos silíceos» y variedad de «termini marmorei» (*ibid.* p. 195). Dice Sículo Flacco: quidam curant invehere qualescumque peregrinos lapides, ut manifestum sit ex industria terminos finales positos; por la misma razón se plantaban árboles exóticos, Frontino (*De coloniis*): «Adrianus ager... finitur per rationem arcarum, riparum, etc.»; «limitum delineatio est per rationem arcarum».

191. La demarcación de obispados hecha por el rey Teodomiro de Galicia (en el discutido Concilio de Lugo del a. 569) dice: «unicuique civitati suam tribuimus diffinitionem... ac per villas, castillos antiquos vel *archarum confinia* eis terminos ingessimus» (E. S., 40, pp. 281, 366). Un documento de Alfonso III, para la iglesia de Lugo, hacia 987, reproduce casi a la letra las palabras del Fuero Juzgo (E. S. 40, 321).

192. E. S. 18, escrit. 5.ª. La demarcación de la diócesis por el rey Ordoño, hijo de Alfonso (a. 911?) añade: «...in *arca pitrinia* (arca de piedra) ab antiquis constructa, qui dividet inter Dumio et Villa Lesmire... usque ad *alia arca pitrinia* qui dividet...» (E. S. 17, escrit. 9.ª). *Arca Pedriña* es nombre de lugar en la diócesis compostelana.

nasterio del Pico Sacro, junto a Compostela (edificado por el obispo de Sisnando el primer o segundo decenio del s. x) acota un terreno: «...de *arca*, quae est inter villa Sireguti et Artillario, per strata que discurrit super domum Gutini et Gatoni usque in *arca de Juli Barbito* et...»¹⁹³. En 947 la Iglesia de Santa Marina de Paradela recibe en donación una heredad, cerrada «per suos terminos antiquos», entre otros, «per *arca* quae dividet inter Cordario et villa Riquilani»¹⁹⁴. Para la demarcación de la villa de S. Félix de Varoncelli (Orense), adquirida por el obispo S. Rosendo, se reconocen en 950 sus términos antiguos; y entre muchos y muy variados, se anotan las "*magnificas archas*": «...invenimus *archam lapideam*, et inde ad *aliam archam petrineam* prope rivulo Malage... Tornavimus... et invenimus *aliam archam petrineam*... Transivimus Tamega, invenimus... *aliam lapideam archam*...». Se hizo también entonces demarcación de la villa de Atanes: «...vertice montis qui vocitant Meta, ubi reperimus *archam opere miro* constructa, et gradientes... invenimus *aliam archam petrineam*... invenimus *duas archas lapideas*... venimus ad *archas terrineas*... et per signa et decorias, *archas* et muliones, descendimus...»¹⁹⁵. Demarcación de los límites entre dos «villas» (antes de 961): «terminos de hinc et inde dividerunt illos antiquos... *III arcas* tra fontanto qui discurrit de Castro... et inde in directura de *ipsas III arcas ad arca*... Barrigosa, et... de ipsa ripa super Castanaria Coua in directo vidit (*arc*)*as IIIior* in giro, qui dividunt villas de Salitres, Sancta Maria Cedriniferaria et Villa Maiore»¹⁹⁶. Alfonso V acota los términos del monasterio de

193. L. Ferreiro, *Hist.* II, apénd. 26. Ferro Couselo destaca la presencia de un nombre romano (Julio Barbito) en la segunda arca. Cf. otros dos documentos sobre el mismo monasterio, del a. 914 (*ibid.*, apénd. 35) y de 1090 (L. F., III, ap. 5): este añade "*archam* de Eyrolas".

194. L. F., II, ap. 58.

195. Tumbo de Celanova, fol. 35 (ed. Ferro C., *op. cit.*, pp. 200-1). Otra demarcación de villas en Verin (Orense), a. 950, señala entre muchos términos («moliones», «aggeres», «coniesta», piedras con hoyos, etc.) tres *arcas lapideas* (ed. Ferro C., pp. 203-204). Demarcación de santa Comba de Bande, a. 982: «...se pasa por una *arca*, otra *arca maior*, y por las *arcas maiores* de santa Eulalia... (Tumbo Celanova, f. 99v.: ed. L. F., II, ap. 65; Ferro, p. 232).

196. Pergamino original del Archivo del Seminario de Santiago; ed. de M. Lucas Alvarez, *La colección diplomática del monasterio de san Lorenzo de Carboeiro*, n. XV (en «Compostellanum» III, 2 (1958) p. 61).

S. Esteban de Piadela, junto a Betanzos, a. 1020: «infra terminos anticos... quomodo se levat de ipsa *arca* de piava et inde per vereda antiqua... ad illum castrum... ad illam aquam... usque ad illos saxos... et inde ad covas latroniles...»¹⁹⁷. Una demarcación del coto del monasterio de Carboeiro, a. 1062, menciona entre otros términos *ocho arcas*¹⁹⁸. Otra de 1065, *dos arcas* y además *tres grupos de arcas*¹⁹⁹. Todavía en 1105 la donación de una villa al monasterio de Santo Tomás de Nemeño (junto a Puenteceso - La Coruña) —hecha «per suos terminos antiquos»— registra «illa *archa* de campara...»²⁰⁰.

Se podrían multiplicar las referencias²⁰¹. Bastan las aducidas para entender que monumentos y nombres tan repetidos y característicos hayan originado topónimos; y más si en algún sitio ofrecían aspecto no ordinario, por ejemplo, si eran de «mármol»²⁰².

FORMA DE LAS "ARCAS".

No es fácil determinarla por documentos.

Por una parte, la profusión de «arcas», y expresiones genéricas como la de Frontino («limitum delineatio est per rationem arcarum»), y otras²⁰³, parecen atribuir a «arca» la significación común de «término». Y así comprende, al parecer, términos de formas varias: los agrimensores romanos mencionan el «arca testacea» (vasijas de barro?); según Latino, en algunos casos «ipsa aqua viva arca trifinii est»²⁰⁴, es decir, ¿el mismo ma-

197. L. F., II, ap. 87.

198. Original en Arch. Seminario: ed. Lucas Alvarez, *loco cit.*, pp. 70-71.

199. *Ibid.*, p. 72.

200. L. F., III, ap. 18.

201. Du Cange (v. «Arca») cita algunos documentos de los Reyes Francos (s. IX) en que aparecen como términos las *Arcas*.

202. Por mármol se entiende más de lo que ahora solemos calificar así. Todavía en los siglos XVII y XVIII es frecuente llamar *mármol* a la piedra de grano fino o granito, tan abundante en Galicia. El sacerdote italiano Domenico Laffi llama así al granito de nuestra Catedral (*Viaggio in Ponente à san Giacomo di Galitia e Finisterre*, Bologna 1676).

203. San Isidoro (*Etimologias* 15, 14): «Arca ab arcendo dicta, fines enim agri custodit, eosque adiri prohibet».

204. Ed. Ferro, p. 197.

nantial?, ¿una edícula que lo cobija? Ciertas «arcas» de los documentos medievales parecen identificarse, en documentos posteriores, con «marcos» o «padrones» grandes de piedra ²⁰⁵. El texto del Fuero Juzgo, al yuxtaponer «aggeres terrae» y «arcas», ¿insinúa que éstas fuesen «montones de piedras»? Alguna rara vez, al lado de las «arcas petríneas» se mencionan «arcas teríneas»; y no es infrecuente, en Galicia y Portugal, que el pueblo llame «arcas» a los dólmenes o «mámoas» ²⁰⁶.

Por otra parte, lo ordinario es que las «arcas» se singularizan en una serie de varias señales de término; y se distinguen de las mámoas, montones de piedras, padrones, etc. Higinio, en *De limitibus*, llama especialmente *Arca* a un edificio pequeño de forma cuadrada, hueco en su interior: forma de «cella» o casita, manifiestamente derivada del arca mobiliaria. El mismo nombre se aplica, aún ahora, a las casillas-depósito de distribución de aguas; y a veces, a los *ediculos sepulcrales*, que con frecuencia se colocaban en los límites ²⁰⁷.

¿Qué tipo de «arcas» dio origen al topónimo compostelano «Arcas Marmóricas»? Cualquiera que fuese su forma, la relación insistente con los límites de la Amaia inclina a pensar —como ya dijimos— que fueron «arcas-términos».

López Ferreiro piensa que el nombre *Arca Marmórica* —que sirvió mucho tiempo para designación del lugar— nació de la forma y materia del monumento sepulcral de Santiago: la forma de «arca» o edificio cuadrado, citada por Higinio; «marmórica», por el mármol que lo ornamentaba. Y se llamó así por la analogía que guardaba con las arcas que antiguamente se levantaban en los extremos o confines de los territorios ²⁰⁸. Pero

205. En el doc. de Alfonso III, a. 877 (cit.) leemos: «arca sculta in petra».

206. Túmulos cónicos de tierra, que suelen encubrir una cámara sepulcral de piedras, o una olla cineraria. Frecuentísimos en Galicia.

207. Sepulcro era quizá el «arca de Juli Barbito» citada. En Roma también se llamaban *arcas* los edículos destinados a calabozos. En la Edad Media había en las afueras de Lugo unas *arcas*, que podían servir de habitación (Ferro, p. 32).

Nótese, con todo, que los gromáticos a veces distinguen «sepulcros» y «arcas».

208. *Historia*, I, p. 173, 305; II, p. 52.

L. Ferreiro supone un *Arca Marmorica* en singular; y, aunque pudo haberlo antiguamente, el documentado en la Edad Media es el plural *Arcae Marmóricas* ²⁰⁹.

Manteniendo el plural, cabría pensar en los sarcófagos de tiempo germánico, que las excavaciones recientes han devuelto nuevamente a la luz: ¿se utilizaron como términos con el nombre «arcas»? Sin embargo, para que esos términos se hayan convertido en topónimo, son inseguras dos condiciones: la visibilidad (los sarcófagos están enterrados hasta la cubierta) y la novedad característica (en cementerios muy próximos, como los de Iria, y Martores, abundaban sarcófagos de la misma calidad).

A la vista de las demarcaciones, se pensaría, más que en un lote apretado de «arcas», en monumentos alineados a ciertas distancias. Fita y Fernández Guerra, indicaron agudamente que el predio Liberodunum estaba en un pago llamado *Arcae Marmoricae*, por los *hitos de mármol*, que, al occidente sobre una montaña más alta, dividían del territorio de Amaea la jurisdicción de Iria ²¹⁰.

Sin apartarse del lugar mismo en que está el Sepulcro, es probable una alineación, en trecho corto, de monumentos, entre los cuales pudo contarse el Sepulcro conservado ²¹¹.

209. En singular se emplea «Arce»: cf. notas 180-182, supra.

210. *Recuerdos de un viaje...*, p. 69.

211. Al Sur de la Catedral, extra muros, había en la Edad Media una mámoa, o más, que dio nombre a una puerta de la ciudad, que el Calixtino llamaba de *Susannis*. El nombre se conserva.

El P. Elorduy —eliminada la localización egipcia— cree que hay que aplicar a la interpretación de los topónimos criterios de filología ibérica, y no grecorromana. Supone como lección básica de los Catálogos: «Arca Marmarica» y «Aké Marmariké» (nombre de lugar en Galicia, independiente del Sepulcro); la lección exacta en lo medieval gallego sería «Marmorica Arce» (fortaleza marmárica). Dos elementos componen el topónimo: 1.º *ike*, o *ika*, raíz vascoibera, que significa eminencia de terreno (frecuente en la toponimia peninsular: Gatica, Guernica, Conimbrica, Asturica, Lambrica...); le corresponden la forma griega *Aké*, y la latina *Arca* (contracción de *Arica*) en su sentido de «altura de piedra» o punta peñascosa o fortaleza (que la asimila a *Arx*). 2.º *Marma*: significa probablemente «terreno suave», fértil, «*Arca Marmar-ica*» (o *Aké Marmar-iké*) importaría una duplicación (normal) del elemento *ica* o *arica*. (Lo expuso por vez primera en «La Noche», Santiago 27-I-1954).

RELACION ENTRE EL TOPONIMO COMPOSTELANO Y EL DE LAS FUENTES
LATINAS Y ORIENTALES.

Hay que estudiar la conexión —literaria o histórica— entre «arcas Marmóricas», donde aparece el sepulcro de Santiago en el s. ix, y «Acha (Arce...) Marmarica», donde lo sitúan desde el s. vi las fuentes citadas.

Duchesne propuso una solución expeditiva. El topónimo compostelano no es más que un calco erudito de los Catálogos Apostólicos, hecho por la Cancillería Real asturiana después de la Invención del s. ix, quizá por intermedio de la Carta del Papa León ²¹²; la cual, en sus recensiones 1.^a y 2.^a, toma la expresión «sub arcis marmaricis» del «Achaia Marmarica» del Catálogo, cambiando *Achaia* en *arcus*, y convirtiéndolo en localidad de Galicia ²¹³.

Esta hipótesis adolece de una falta grave de información; por eso la hemos dado profusamente en las páginas anteriores. No es el plural *arcus* el que aparece en los documentos, sino «arcas»; sólo en el s. xii, cuando el nombre cayó en desuso, se introduce la versión «arcos». Pero, sobre todo, no es un término propio de los redactores de la Cancillería Real ²¹⁴. Hemos anotado que se lee en documentos episcopales, monasteriales y privados ²¹⁵; y hemos expuesto la razón de que escaseen los Documentos no

212. *Saint Jacques en Galice*, loco cit., p. 177: «Partout où on les trouve (los «Arcus marmarici») il faut les faire remonter aux catalogues, immédiatement où par intermédiaire. Dans la série des diplômes, ils apparaissent dès l'année 899; c'est, pour les redacteurs des chartes, une désignation de lieu, qui se cumule quelque fois avec l'ancien nom d'Amæa». P. 178: «Je ne crois guère que, en ceci, la chancellerie asturienne relève directement des catalogues, et je suis porté à croire qu'elle s'est inspiré, pour ce détail, de la lettre de León».

213. *Ibid.*, p. 170. G. Villoslada supone que «Arcis Marmoricis» resultó de haber identificado el «Achaia Marmarica» de los catálogos con las «arcas marmóreas» de la necrópolis compostelana (*Hist. de la Iglesia C.*, (B. A. C.) t. II, 2.^a ed., p. 499 nota). Cf. nota 34, supra.

214. Si es admisible un préstamo erudito en textos literarios, no lo es tanto su empleo exclusivo en documentos jurídico-económicos, siempre tan adheridos al marco de la vida local.

215. Cf. documentos citados de: obispo Hermegildo, presbítero Viliulfo, escritura de fundación y testamento del monasterio de Sobrado. Notas 167-178, supra.

Reales. Queda aún la mayor dificultad: si se tratase de un calco curial del texto del *Breviarium* o *De Orty et Obitu PP.*, se emplearía la forma corriente en tales textos, que en el s. VIII-IX era «Achaia marmarica o marmorica», «Acha marmarica», «Aci-Marmari o marmarica». Es lo que implica necesariamente la intención auténtificadora que induciría a ese calco. ¿Y por qué un paso al *plural* «Arcas marmáricas», cuando los textos y su pretendida vinculación con el mausoleo compostelano reclaman el naturalísimo singular «Arca marmorea»? Las variaciones dentro de un uso popular son normales; en una simple transcripción erudita con pretensiones demostrativas no tiene sentido.

Duchesne está atado a la suposición fundamental de que los textos posteriores a la identificación del Sepulcro son un tejido hecho de retazos anteriores (Passio, Actas de los 7, Catálogo), sin ninguna tradición local ni siquiera en cuanto al nombre del lugar. Esto le ha impedido pensar en otro enfoque más fácil: si, dado el topónimo efectivo «Arcas Marmóricas», no sería acaso la similitud con el texto de los Catálogos lo que movió a pensar que el Sepulcro estaba en Galicia; pensamiento con enlace tradicional, o sin él (en la línea de las hipótesis comentadas al principio). Duchesne excluye esa relación de topónimos con extraña tenacidad, quizá debida a la convicción de que no había topónimo en Galicia y que los topónimos de los textos por fuerza han de situarse en la Marmárica africana. «Le lieu demeure toujours en Marmarique, c'est-à-dire en un pays fort éloigné de l'Espagne. Ce n'est donc pas en partant des catalogues que l'on a pu chercher St. Jacques en Galice» ²¹⁶.

No sé si la lectura del *Breviarium* o de san Isidoro influyó en la búsqueda del s. IX ²¹⁷. Pero hay algo independiente de las

216. Loco cit., p. 160. Los catálogos «s'accordent à enterrer l'apôtre très loin de ce pays, et que par suite, ils n'ont pu suggérer l'idée d'y chercher ses reliques» (p. 176).

217. Díaz y Díaz, después de señalar la forma en singular del topónimo del *De Ortu*, concluye: «En los manuscritos antiguos, anteriores o contemporáneos del descubrimiento de la tumba de Santiago, no aparece en absoluto la fórmula (plural) que luego fijan los testimonios literarios o documentales refiriéndola a Compostela. De aquí se deduce que la localización de la sepultura según *arcis marmoricis* no ha podido en ningún caso realizarse a través de Isidoro de Sevilla. La solución hay que buscarla, sin duda alguna, en algún manuscrito del *Breviarium Apostolorum* que debió circular

influencias subjetivas. Si el topónimo compostelano es anterior al Descubrimiento (y es, por lo menos, bien probable), y se atiende a que está perfectamente localizado mientras son tan inseguras las localizaciones atribuidas a los textos, se impone averiguar la relación *antigua* que pudiera haber entre ellos. Esquivar la cuestión es ligereza crítica. Decir que «pour autant que les catalogues indiquent son tombeau, ils s'accordent à ne pas le marquer en Espagne» ²¹⁸, constituye una audaz inexactitud: porque supone resuelto el problema de «Acha Marmarica». y excluida una posible referencia a España; y no se ha llegado a tanto.

López Ferreiro escribe: «Tillemont no se cuida de investigar cuál pueda ser el significado y el valor de Marmarica... En verdad esta dejadez y abandono ²¹⁹ ...nada tienen de crítico. Es evidente que dichos textos, por mendosos que estén, forzosamente habrán de referirse a alguna localidad... Ahora, después de lo que acabamos de exponer, digasenos a qué otra localidad podrán referirse, si no es a *Arca* o *Arcae Marmoricae*, en la provincia de Galicia y en los confines de la Amaia?» ²²⁰. De esta triple notación geográfica («loco A. Marmoricis, prov. Gallecie, in finibus Amaee»), dice: «frases son éstas que parecen reminiscencias de textos antiguos, y que debieron servir de dato importantísimo para la identificación del sepulcro de Santiago» ²²¹. «Tenemos, por tanto, que la noticia del sitio en que había recibido sepultura el Cuerpo de Santiago, se divulgó... así en Oriente como en Occidente; sólo que, primero por lo apartado, y después por lo obscuro e ignorado del lugar, los escritores se vieron

por España con esta indicación, toda vez que la semejanza notable entre la frase compostelana y la de Isidoro, procedente del *Breviarium*, no permite excluir una fuente literaria. En todo caso, se hace verosímil el que la localización definitiva haya ocurrido más bien por virtud de alguna tradición más o menos local, determinante de la identificación del lugar y de los restos hallados» («Compostellanus» I, 4 (1956) pp. 368-69).

218. Duchesne, loco cit., p. 159.

219. Tillemont se limita a dudar si «Marmárica» es la Libia o la Cirenaica, y concluye: «mais quoy qu'il en soit, on ne voit point que cela ait de rapport avec Irie ni la Galice» (*Mémoires...*, cit., p. 598).

220. *Historia*, I, p. 172.

221. *Ibid.*, pp. 169-70.

imposibilitados de precisarlo e identificarlo» ²²². «Mientras tanto esta denominación no fue sino una designación vaga e incierta del lugar..., estuvo sujeta a mil variantes, cada cual más extrañas, como siempre suele ocurrir en semejantes casos» ²²³.

La opinión de López Ferreiro ha sido más bien eludida, excepto la mención de G. Villada. Pero hay que confesar, después de leer atentamente las palabras y los silencios de los Autores, que no es porque contradiga a otra opinión evidente o más probable, sino —como dice el mismo L. Ferreiro— «por dejadez y abandono..., que nada tienen de crítico».

No tomo posición firme. Digo solamente que, mientras no se expliquen los topónimos del «Breviarium» y «De Ortu et Obitu», la opinión de L. Ferreiro es verosímil, es una vía abierta, es la única asentada sobre pilares concretos ²²⁴.

222. *Ibid.*, p. 172.

223. *Ibid.*, p. 170.

224. No es impedimento la diferencia fónica entre el topónimo compostelano y las que se leen en las biografías anteriores.

Esto no quiere decir que la forma «Arcas Marmóricas» sea la antigua. Tanto pudo haber un cambio de «Arca» a «Arcas» como de «Arcas» a «Arca». Ningún conocedor de la filología concreta (la que sigue la evolución documental y popular) se extraña de la enorme variabilidad de ciertos topónimos: bien por evolución fonética «normal» (Augustodunum = Autun = «Otöen») o con interpolación lingüística (erratas de transcripción; castellanización burocrática de topónimos gallegos, catalanes...); bien por sustituciones, debidas a múltiples causas históricas (en todas partes; cf. la innumerables sustituciones árabes de nombres clásicos del Oriente). Abundan las variaciones por intento de localización (cuando esta no es bien conocida); p. ej. «Tartessos»: en la Biblia es «Tarsis» o «Tarschisch», pero los Setenta vierten unas veces «Tharseis», otras «Thálassa» (el mar!); para Josefo es «Tarsos» de Cilicia; Suidas la sitúa en la India; Redslob la ve en «Dertosa» (Tortosa). (Cf. Schultes, *Tartessos*, pp. 156-58). Son posibles las más extrañas interferencias. En nuestro caso, los latinos *Arx*, *Acra* y el griego ἀρχα se emparentan con *Arca*: los clásicos y san Isidoro (*Etimologías*, 15, 2 y 15, 14) hacen derivar ambas voces de *arceo* (ἀρχέω), con la doble significación de *defensa* o lugar fuerte y de *término*. Las interferencias de *Ake*, *Acra*, *Arca*, *Arce* son naturales fonética y semánticamente. De hecho son frecuentes en la historia. Cf. supra Notas 162, 180-182. La de «Arca-Acra» véase todavía en las glosas del códice 7651 de París (s. XI): «*Arcae*, αρχα κτισμάτων (κτιμμάτων?)» (Goetz-Gundermann, *Glossae latinograecae et graecolatinæ*, vol. II del *Corpus Glossariorum Latinorum* (1888), p. 23). Un paso de *Arca* a *Arcas*: Plinio y Ptolomeo dan en Fenicia «*Arca*»; el *Itinerarium Antonini*, el *Itiner. Hierosol.* (de Bur-

Al comienzo del artículo he reseñado la hipótesis que hace salir de la noticia de la Predicación de Santiago en España la creencia en su Traslación y el hecho de la Invención. ¿Por qué no se atiende a la hipótesis contraria, que tiene igual verosimilitud y mucho más consistencia histórica?

El dato de la sepultura en «Acha Marmarica», alcanza en Oriente y Occidente mayor difusión que el dato de la Predicación. La Predicación en «Spania et occidentalia loca», se lee únicamente en textos latinos; los orientales —aún los que afirman la sepultura en «Acha Marmarica»— hablan a lo más de predicación a las tribus de la diáspora, sin determinar si se incluye o no España. Los autores modernos suelen limitarse a registrar la *novedad* introducida por los latinos respecto a la Predicación. Omiten investigar la causa. Y esas cosas se hacen con mayor o menor ligereza, mas no a capricho. Críticamente, la razón de esa noticia ha de hallarse en una de estas dos vías: 1) o la añadidura latina recoge una *tradición local* más o menos antigua (pero la crítica reciente tiene por dogma asentado que la España visigótica desconoce y aún rechaza esa tradición); 2) o es fruto de una *interpretación "histórica"* del escritor, como ocurre tantas veces en la evolución de las leyendas.

Atengámonos por el momento a la segunda vía. ¿Qué movió al escritor a poner esa novedad? Ningún texto conocido, de los que solían alimentar a los recopiladores de Latérculos y Breviarios, dice nada que induzca a esa interpretación; al contrario: hablan todos de Judea o Samaria, o bien la Diáspora, pero de suerte que es Herodes quien decapita al Apóstol.

Cuando alguien indique un motivo verosímil, se tendrá en cuenta. Entre tanto, no debemos desperdiciar el siguiente: el escritor indujo la Predicación en España, del dato anterior sobre la sepultura «in Acha Marmarica». Luego fue porque relacionaba «Acha Marmarica» con España ²²⁵. De la noticia con-

deos, s. iv), las *Etimologías* (9, 2) y el *Synecdemon* de Hierocles ya registran "Arcas", ἄρχαι. Esteban de Bizancio anota el cambio ("Arca, ciudad de Fenicia, que ahora se llama Arcas"). Un paso del plural a singular: *Acræ* o *Acris* de Sicilia (*Itiner. Anton.*) corresponde al actual "Arcia".

225. ¿El "*Occidentalia loca*" es mera reiteración de «*Spania*»? ¿Pretende añadir a *Spania* otros países de Occidente? (San Isidoro —*Etim.* 14, 5— entendiéndolo por *Loca*, igual que *terrae*: extensiones que comprenden varias pro-

creta de la sepultura localizada en España es naturalísimo deducir: predicó en España. Del dato de la Predicación cabría deducir la sepultura en España con un «ibique sepultus est»; no es posible la ocurrencia de un topónimo tan extraño y aparentemente no español como el de los Catálogos.

Más abajo trataremos la cuestión de si un conocimiento del lugar, y quizá un culto, en los siglos VI-VII es compatible con el silencio literario español de ese tiempo.

(Continuará).

JOSE GUERRA.

Santiago de Compostela, 1960.

vincias: así, Asia e Hispania son «loca»; Frigia, Bética, Galicia son «provincias». ¿O es una mayor determinación *dentro de Spania*? De Ortu señala: «et in occasum mundi». Sería entonces la parte occidental de España (Galicia, Lusitania?); y si la Predicación fue sugerida por el Sepulcro, se nos indicaría una localización de este en lo occidental de España. (No he meditado si se podría extender la correlación genética entre la Predicación y el Sepulcro al conocido texto de san Jerónimo en su Comentario a Isaías, en que subraya que cada Apóstol «in Evangelii sui atque doctrinae provincia requiescit»).

NOTAS CRÍTICAS

La edición bilingüe de la *Suma Teológica**

La edición de esta *Suma Teológica* bilingüe —latín y castellano— toca a su fin. Hoy podemos examinar ya casi la obra en su maravilloso conjunto. El ritmo interno de esta empresa, que tanto honra a la ciencia eclesiástica española, ha ido avanzando, en andadura lenta, desde la aparición del primer volumen (1947), que llamó poderosamente la atención y la admiración de propios y extraños por la densidad de sus introducciones generales y por la pulcritud de su traducción e, incluso, de su presentación tipográfica. Ritmo interno —de concepción y realización— en línea homogénea, con los altibajos naturales, siempre leves, pues ha sido muy numeroso el equipo de personas que ha trabajado en una obra de tanta envergadura.

Tres aspectos pueden distinguirse en la obra total: la reproducción del más genuino texto de la *Summa Theologiae* del Aquinas, sobre la base de la Leonina: un logro pleno; la traducción o versión del texto al castellano: el latín medieval lleva a hombros una abrumadora carga de conceptos que, a veces, desbordan el dinamismo funcional del romance hodierno; por esta razón, la labor ha sido más difícil; los primeros volúmenes ofrecieron a los lectores de habla española una de las estupen-

(*) SANTO TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, tomo VIII: *Tratado de la fe y de la esperanza*. Introducciones del P. Teófilo Urdanoz. *Tratado de la caridad*. Introducciones del P. Marcelino Llamera. Versión de los tres tratados bajo la dirección del P. TEÓFILO URDANOZ (Madrid, BAC, 1959), XIX-1.158 pp. Tomo XI: *Tratado del Verbo Encarnado*. Versión bajo la dirección del P. F. J. AYALA; Introducciones por el P. Mtro. Manuel Cuervo (Madrid, BAC, 1960), XX-964 pp.

das, por fidelidad y elegancia, traducciones de la *Summa Theologiae*, gracias a la sagacidad, al temperamento artístico y al dominio de la Escolástica del P. Raimundo Suárez; en los otros tomos la línea homogénea aludida ha fluctuado con más frecuencia, pero, en general, se ha mantenido a su nivel propio, dándonos una versión correcta; los comentarios, sin quebrar la horizontal, han puesto de relieve la personalidad, estilo y competencia de los comentaristas.

Este VII tomo corresponde a las qq. 1-46 de la II-IIae. Es decir, a la Moral especial. El P. Urdániz comenta los tratados de la fe y de la esperanza; el P. Llamera, el tratado de la caridad.

Sin duda, la materia —las tres virtudes teologales— requería manos maestras para que el comentario no defalleciera. Y, sin duda también, mano maestra es, en cuestiones teológicas, la del P. Urdániz y la del P. Llamera.

El P. Urdániz, con su movilidad segura en el sondeo de los problemas y con su gran conocimiento de las inquietudes de la hora presente, ha llevado a cabo una «Introducción General» a toda la II-IIae, explicando con abundancia el sentido de la «Moral particular», o II-IIae., en el esquema de toda la *Suma* (pp. 3-13); el tratado de la fe ocupa el puesto liminar de la II-IIae: «[...] lógicamente aparece en primer plano el *tratado de la fe*. Ciertamente, la caridad es la virtud más alta y el sujeto inmediato de la moralidad sobrenatural, puesto que nos lleva a Dios y con El nos une. Pero la fe es anterior y en orden de generación la primera, pues no hay amor posible sin el conocimiento previo y sobrenatural del Bien divino, dado por la fe, fundamento y raíz de toda justificación» (p. 13). Así resume la razón formal de este primer puesto de la fe en la II-II, extractando el pensamiento aquiniano que ya aparecía en escorzo en la I-IIae.

Las introducciones a las dieciséis cuestiones que santo Tomás dedica a la virtud teologal de la fe en la II-IIae., son fruto de muchos años de estudio y de docencia. Quizá podamos decir también que de un gran amor por esta parte quicial de toda la teología y de toda la vida sobrenatural cristiana.

Como santo Tomás da el orden, el comentario se ciñe a seguir la distribución de la *Suma*. De este modo encontramos, nada más empezar, la cuestión básica de los distintos objetos de la fe —objeto material, objeto formal...—, de cuyo análisis riguroso brota

un panorama magnífico por el que podemos adentrarnos cognoscitivamente en la esencia de esa virtud sobrenatural que los místicos comparaban a una «lámpara ardiente» de la vida humana. El P. Urdánoz, con patente morosidad intelectual, estudia despacio el significado nominal o etimologías de la fe (pp. 31-33) y, pasando por los conceptos bíblicos, va escudriñando escolásticamente los objetos que especifican a la virtud, para navegar después, con timón firme, por la problemática de la «última resolución o análisis formal de la fe», y por todos esos eternos interrogantes que el hombre-teólogo halla en torno a esta virtud (pp. 33-89). Buen bocado de aperitivo nos ofrece el P. Urdánoz con su magistral exposición a este primer punto de la II-IIae., que santo Tomás formuló con su clásica sencillez: *Del objeto de la fe*.

Pero no es de menor interés el comentario a la cuestión segunda, que trata del acto interior de la fe; el comentarista analiza con gran precisión toda la psicología del acto de fe y toda la ontología del mismo —ontología sobrenatural—, rematando este capítulo con un apartado sobre «la necesidad» de la fe para salvarse (pp. 122-176). Quien no esté impuesto en el mecanismo conceptual de la filosofía aquiniana, difícilmente podrá captar las aguas profundas de verdad y vida que corren por todas estas páginas.

También merece destacarse el comentario a la cuestión sobre el don de entendimiento, cuya función complementaria y perfecta de la virtud es tan bella y tan viva (pp. 294-305).

El otro tratado que comenta el mismo autor es el de la esperanza. Un tema de máxima actualidad en nuestro tiempo, tan angustiado por todos los costados menos por uno: por el que limita con Dios. El P. Urdánoz nos da en su glosa a la q. 17 (pp. 475-525), una apretada visión de toda la perspectiva que esta segunda virtud teologal entraña: desde la estructura del tratado aquiniano hasta la comparación con las demás virtudes teologales, pero metiendo en medio un estudio interesantísimo sobre la revalorización actual de la esperanza, y, sobre todo, sobre su naturaleza.

Del mismo modo se pudiera destacar el comentario a otros puntos de este tratado, como revelan epígrafes de este calibre: «los que no tienen esperanza» (pp. 545-547), «la certeza de la

esperanza» (pp 547-550), «la desesperación» (pp. 599-607), etc.

El tercer tratado —el de la caridad— se debe a la pluma del P. Marceliano Llamera. Lo que pudo ser su comentario aparece bien claro en la introducción general y en las introducciones a las tres o cuatro primeras cuestiones. Las «urgencias editoriales», a que alude en la p. 1.135, impidieron que la sabiduría archirreconocida y mil veces demostrada del P. Llamera, dejase aquí el comentario que el tema merecía y que nadie mejor que él podía darnos. No obstante este percance, lo poco que nos dio vale un potosi teológico.

Destaca el P. Llamera, ante todo, la importancia de este tratado con una glosa densa de las ocho «excelencias de la caridad» (pp. 643-644), glosa que continúa bajo otros epígrafes que van matizando el entronque de la caridad con la moral cristiana y la trascendencia de la teología de la caridad en la teología moral. Aunque santo Tomás trató reiterativamente el tema de la caridad, el tratado que le dedica en la II-IIae., qq. 23-46, dice el P. Llamera, «contiene la doctrina fiel del mayor de los teólogos sobre el mayor tema teológico moral» (p. 647). Destaca, en fin, la «ordenación sapientísima», que rige la estructura teológica de estas cuestiones de la *Suma*. La «principalidad y universalidad moral de la caridad..., no sólo quedan justificadas en el sistema teológico tomista, sino que alcanzan en él la categoría de principio máximo, que debe orientar la moral y la espiritualidad cristiana. Toda ella ha de ser gracia y caridad. Siendo esto, será lo demás por añadidura» (p. 648).

Como colofón a esta introducción general al tratado aquiniano de la caridad, ofrece el P. Llamera las fuentes en que bebió el Angélico en esta parte de la *Suma*: «Para saber más que los otros hay que esforzarse primero en aprender lo que ellos supieron. Santo Tomás nunca escribe por su cuenta sin escudriñar y sopesar previamente cuanto escribieron sus predecesores. De este modo, sus obras transmiten la sabiduría anterior, enriquecida por su genio sin igual» (p. 648). Lejos de caer en el eruditismo, el Angélico usa las fuentes con sobriedad, pero con enjundia. Cinco páginas (pp. 648-652), muestran a las claras, gracias a la paciencia confrontadora del P. Llamera, cuáles fueron las fuentes tomistas. Después, en la p. 658, hallamos un cuadro esquemático muy útil de todo el tratado de la caridad,

siguiendo el orden lógico de la *Suma*; y, finalmente, una bibliografía selecta para orientar al lector «sobre el movimiento teológico referente a la caridad» (pp. 659-664).

La introducción a la cuestión 23 —De la caridad en sí misma— pone, ya de entrada, las magníficas cualidades expositivas del P. Llamera. Casi diríamos que le estamos escuchando dar una lección escolar de las suyas: clara, vibrante, segura. El orden es imprescindible para que el alumno pueda seguir con provecho la clase. Ahí está el P. Llamera, maestro en claridades: «Lugar, sentido, importancia y orden de la cuestión». Desmembrar, calar, exponer los diversos puntos es función doctoral; ved cómo el P. Llamera avanza por todos esos vericuetos con la mayor connaturalidad, analizando, explicando: «La teología es un estudio racional de los datos de la revelación. Debe constatar exactamente esos datos y esforzarse en desentrañar racionalmente su sentido».

«En la revelación se habla de la caridad como de un amor entre los hombres —hechos por la gracia hijos de Dios— y Dios, su padre celestial... Santo Tomás se pregunta, pues, en primer lugar, si verdaderamente el amor de caridad es una amistad entre el hombre y Dios» (p. 666).

Así, con la mayor facilidad —y con la más exacta metodología—, se plantea el P. Llamera los problemas, sin perder nunca el hilo, sin dejarlo perder al oyente o al lector. Pero lo bueno viene después; lo bueno llega cuando empieza su bisturi lógico y teológico a cortar tela, a atar cabos, a sugerir cosas. En esta cuestión está patente su estilo y su estilete: su estilo claro y su estilete cortante. La caridad, dice, es verdadera amistad del hombre con Dios. Es la tesis. La demostración requiere paso lento: qué es amistad y qué condiciones exige; la Sagrada Escritura al habla: la comunicación plural de bienes divinos a los hombres —¡qué bella escala de comunicaciones espiga Cayetano!— fundamenta la amistad entre el hombre y Dios; las condiciones de la amistad —lazo de unión de premisas— se cumplen a las mil maravillas en la caridad; determinación de los objetos de la caridad, que son los que la definen. Y sigue otro apartado: «La caridad, hábito y virtud del hombre». En una palabra, este medio centenar de páginas nos dan de sobra la talla del P. Llamera, en la misma medida que el otro casi medio

centenar que dedica al «Sujeto de la caridad» (pp. 725-762) —en las que el proceso demostrativo es de otra índole, por los problemas que se plantean, pero igualmente vigoroso y luminoso—, y en un par más de cuestiones. Pero, ¡ay!, el ritmo y la prosa disminuyen en las cuestiones siguientes, privándonos de uno de los más hondos paladeos teológicos.

Quien no puede con más, que se conforme con menos. Siempre y cuando, como en el caso presente, ese poco sea exquisito y de tan subido precio como las glosas del P. Llamera al tratado de santo Tomás sobre la caridad. Texto y glosa son aquí verdaderamente banquete para el entendimiento y para el amor.

El tomo XI —*Tratado del Verbo Encarnado*— ha sido comentado por el P. Cuervo. Aquí sí que no hace falta decir que sus glosas son verdaderos tratados, pues salta a la vista: sin duda son las más largas introducciones de esta edición de la *Suma*. Pero no podía ser de otro modo. El tema, cristológico, de capitalísima importancia en toda la teología, exige un tratamiento reverencial y sapiencial máximo. Por otra parte, el P. Cuervo, que ha explicado esta parte de la *Suma* durante casi medio siglo, no se conformaba a tratarlo de pasada. Primero renunciaría a comentarlo. De este modo, a un gran tratado de teología ha correspondido, en la edición bilingüe de la BAC, un gran teólogo, a quien se le ha dado licencia, por vía excepcional, a que se explayase a sus anchas. Y en esta serie de factores estriba el extraordinario valor de este volumen.

Prevía una nota bibliográfica, hecha un poco a salto de mata —no es el P. Cuervo un especialista en bibliografía—, el comentarista consagra unas cuantas páginas a introducir al lector en el mundo riquísimo de la Cristología. «Entre los diferentes tratados de la teología, uno de los más importantes es, sin duda alguna, el relativo al Verbo Encarnado, pues se trata en él de un misterio de nuestra fe que es el eje de la vida *cristiana*» (p. 3). Y un poco más adelante, abriendo la vista sobre la actualidad que en todos los tiempos ha tenido, añade: «Desde que el viejo Simeón lanzó en el templo su profecía acerca de Jesús como signo de contradicción, en todos los siglos fue de gran actualidad el problema cristológico. Jesucristo es el centro alrededor del cual gira toda la historia. Pero en cada momento del tiempo reviste siempre una modalidad propia. Así, en unos siglos

es la constitución ontológica de Cristo lo que preocupa más; otras veces, la lucha contra las herejías absorbe la atención de todos los demás problemas; en otras ocasiones se estudia principalmente la gran obra de Cristo, su Iglesia o Cuerpo Místico; otras, la doctrina de la redención, o bien la parte sacramentaria o alguno de los sacramentos en particular, por ejemplo, la Eucaristía, la Penitencia, etc.».

«Actualmente parece como si las grandes especulaciones acerca de la constitución ontológica de Jesucristo no despertaran ya el interés de los teólogos, tal vez porque consideran agotado este filón. En cambio, el problema de la unidad psicológica de Jesucristo ha producido cierta inquietud en los últimos tiempos, cuyo estudio sigue todavía en curso. Además, se han hecho estudios muy buenos sobre la Iglesia y el Cuerpo místico y la redención. Y la doctrina sacramentaria es también muy estudiada. En estos estudios predomina, en general, el carácter positivo sobre el especulativo. Lo cual hace pensar que los autores dan por definitiva la especulación hecha en siglos anteriores acerca de todas estas cuestiones...» (pp. 11-12).

A los buenos tiempos de la teología nos hace retornar el P. Cuervo, con este magnífico comentario a la III P. de la *Suma*. Especulación profunda, matizada, documentada sobre el texto aquiniano, sin preocuparse demasiado de la prosa, que a veces camina un poco desgarrada, atenta no más que a la sustancia.

Otro aspecto que hay que destacar en este comentario es el engarce de las cuestiones mariológicas con las cristológicas. El P. Cuervo, que es el primer mariólogo español del momento, ha sabido ver siempre la Mariología desde el ángulo cristológico, derivando de este enfoque la firmeza y fecundidad de sus famosos artículos sobre la teología de la Virgen María. «La mariología, dice ahora, es una rama del tratado del Verbo encarnado... Pero actualmente ha adquirido tal incremento y preponderancia, que tiende a separarse de su tronco». Contra esta posible separación o contra este destroncamiento, que puede conducir a una Mariología estéril o de caramelo, advierte que «sólo puede ser material, porque la mariología solamente puede vivir una vida próspera si por ella corre la savia fecunda del tratado del Verbo encarnado (p. 10). La razón formal del entronque estriba en la pertenencia de la Virgen «a un orden medio entre el nuestro y el de Jesucristo.

Su existencia no se puede concebir sino por orden a Jesucristo, y, de igual modo, su misión en el mundo, en cuanto a nuestra redención y salvación, en unión de su Hijo divino.

Por esto mismo, todas las prerrogativas y perfecciones de María son análogas con las de Jesucristo» (p. 10).

Este entronque y estas analogías de la Cristología y de la Mariología es un indiscutible mérito del comentario cuervino; en él caminan de la mano las glosas dedicadas a Cristo, en primer término, y a María Santísima, Madre de Dios y madre de los hombres, acto seguido. Porque es precisamente la vía analógica la que conduce a un puerto mariológico verdadero; a un puerto que es «una mariología verdaderamente teológica y fundamental, sin timideces ni cobardías por una parte, pero también sin extralimitaciones» (p. 11).

Los dos extremos vitandos en Mariología son la blandenguería sentimental o la audacia teológicamente desquiciada. En ellos caen con harta frecuencia los mariólogos que no saben conservar la prudencia teológica, calentados por el fervor, o que no contrastan sus entusiasmos con esa piedra de toque que es el tratado de la Encarnación.

El P. Cuervo no sólo evita los escollos, sino que señala el ápice de la perfección teológica con que se deben tratar los temas mariológicos. De este modo, su comentario al *De Verbo Incarnato* es también un esbozo de una Mariología auténtica que quizá nadie hoy en España está tan preparado para escribir como él.

Por todo cuanto antecede se comprenderá que la extensión de sus introducciones se salga de la norma —brevedad— de esta edición bilingüe. Veamos unos ejemplos de temario y extensión. A la cuestión de la «conveniencia de la Encarnación» dedica las pp. 14-67; a la «del modo de la unión», las pp. 9-165; a la «de las cosas que el Verbo tomó juntamente con la naturaleza humana» (q. 7), las pp. 291-316; en esta cuestión aduce un solidísimo argumento válido contra los que niegan actualmente la existencia de los Dones del Espíritu Santo en las almas en gracia, que, aunque son pocos y mal avenidos, están sembrando confusión y desaliento. Dice el P. Cuervo: «La teología, al dar razón de la necesidad de los dones del Espíritu Santo en Jesucristo, prueba al mismo tiempo su existencia. Santo Tomás aduce los argumentos, tomados el primero de la misma naturaleza de los do-

nes; y el segundo, de la perfección de las virtudes en Jesucristo. Según la concepción del Angélico Doctor, los dones se distinguen de las virtudes en que, así como éstas disponen las potencias del alma para obrar conforme al dictamen de la razón natural o cristiana, según se trate de virtudes naturales o sobrenaturales, así los dones son ciertas perfecciones o disposiciones del hombre para seguir o conformarse, en las cosas que interna o externamente obra, con la razón divina, o, como dice otras veces, con la moción o instinto del Espíritu Santo. Ahora bien, según el testimonio de san Lucas (4, 1), el Espíritu Santo regia a Jesucristo de una manera perfectísima en todas sus acciones. Luego no puede caber la menor duda de que en El existieron los dones del Espíritu Santo».

«Se prueba también esto mismo por la necesidad de los dones para la perfección de las virtudes, que en Jesucristo alcanzaron una perfección absoluta».

«Todavía se puede señalar otra razón, aunque explícitamente no la aduzca aquí santo Tomás, tomada de la misma existencia de la gracia habitual en Jesucristo. Pues de la gracia santificante fluyen todos los hábitos sobrenaturales de las virtudes como las propiedades de la esencia, con las cuales convienen los dones en la misma razón de virtud y de hábitos sobrenaturales. Luego de la gracia proceden también los dones, los cuales, por el mismo caso, existieron en Jesucristo» (pp. 299-300).

Otra serie parecida podríamos citar de capítulos en los que estudia simultáneamente, al ritmo de la analogía, el aspecto cristológico y el aspecto mariológico de las cuestiones. Por ejemplo: «De las deficiencias de Cristo y de la Virgen», «Del sacerdocio de Cristo y del sacerdocio de la Santísima Virgen» (pp. 752-779), «De la adoración de Jesucristo y de la Virgen y de los santos» (pp. 837-860), y, por citar un ejemplo último, el ensayo que dedica a estudiar a Cristo como «mediador entre Dios y los hombres» y la corredención mariana (pp. 876-957), tema sobre el que el P. Cuervo ha escrito, antes de ahora, muchas páginas sabrosas, condensadas y decantadas en esta ocasión.

Los dos volúmenes ofrecen, en resumen, una cantera inexhausta de vivencias teológicas y cristianas. Cada uno en su puesto, son indiscutiblemente dos de los más fundamentales tratados de la teología católica, o, si queremos extender su radio

de acción, incluso de toda la teología cristiana, en la que va incluida la protestante. Es curioso constatar que son precisamente estos dos tratados los que tanto los ortodoxos como los protestantes estudian con más ahínco, si bien los empobrezcan con sus cortes, como sucede a los protestantes con el tratado de Cristo, al que le amputan todo lo relativo a la Virgen.

Además, la solvencia teológica de los tres comentaristas que intervienen en la redacción de las glosas al texto aquiniano de estos dos tomos son ya una garantía de profundidad y modernidad. Para ellos, pues, Cuervo, Llamera, y Urdánoz, nuestra enhorabuena.

A. HUERGA, O. P.

BIBLIOGRAFIA

I.—TEOLOGIA

CELESTINO PIRES, S. I., *Inteligencia e pecado em S. Tomás d'Aquino*. Braga, Livraria Cruz, 1961. 15'5 x 20. 320 pp.

Esta obra, que es una tesis presentada en la Universidad Gregoriana, se detiene en el análisis de un problema muy interesante dentro de la moral tomista: la influencia de la inteligencia en el pecado. Es un problema fundamental para conocer la razón de pecado, pero sobre el que había pocos estudios y lo que hay no siempre es acertado. Quizá lo más conocido a este respecto eran los artículos de De Blic. La atención que debemos conceder a la inteligencia en el pecado, deriva del hecho que en la filosofía aristotélica todo pecado supone un error, pues la voluntad no puede buscar la razón de mal como tal. Sin embargo, este problema presenta especiales implicaciones cuando se trata de explicar el pecado del primer hombre y, sobre todo, el pecado angélico.

El autor va estudiando de cerca las enseñanzas de santo Tomás, señalando sus cambios de pensamiento, sobre todo al tratar del pecado de los ángeles. Va siempre al filo de las palabras del Santo. Estudia el concepto de pecado en Santo Tomás como presupuesto para después pasar a analizar las relaciones entre inteligencia y defecto de la voluntad, entre ignorancia y pecado, pasiones y pecado y, en último lugar, la influencia de la inteligencia en el pecado de malicia. Se olvida de estudiar el aspecto fundamental del juicio práctico-práctico como determinante de la actividad de la voluntad. Sin embargo, la solución camina, como no podía ser menos, por la línea de la mutua interacción de la inteligencia y la voluntad.

A. O.

(1) La Dirección se reserva el derecho de reseñar, de los libros que se le envíen, los que estime oportuno, aunque todos serán anunciados en la sección de *Libros Recibidos*.

CHRISTOPHORUS ALONSO, O. P., *De solutione vinculi matrimonialis vi privilegii paulini*, Manilae, Universitas Sancti Thomae, 1960. VI-298 pp.

Presentamos hoy a nuestros lectores la tesis doctoral de un veterano misionero, acreditado profesor y experimentado juez eclesiástico. Como *misionero*, trabajó muchos años en las avanzadas de la Iglesia en China e Indochina; conoce, pues, muy bien los problemas que suscita en la práctica la institución matrimonial dentro de los territorios de disparidad de cultos y de mixta religión. Como *profesor*, que fue de teología moral y de derecho canónico durante varios lustros en el Seminario Regional de Nandink, le tocó preparar muchas generaciones de sacerdotes para desempeñar el ministerio en aquellas regiones jóvenes de la cristiandad. Como *juez*, que desempeñó su cargo en las principales curias de los Vicariatos Apostólicos de Indochina, conoce la práctica de las causas matrimoniales y tiene al día la doctrina de la jurisprudencia canónica.

El año 1954 presentó, como tesis doctoral, el trabajo que ahora llega a nuestras manos, y que se ofrece a todos los estudiosos y sacerdotes. Versa sobre la *disolución del vínculo matrimonial en virtud del privilegio paulino*.

Es innegable que la utilidad mayor de este privilegio se nota en los países de misión; fueron las exigencias pastorales de esos territorios quienes dieron origen a las normas canónicas que regulan su aplicación. Pero sabemos que, en virtud del c. 1.125, posee también un interés máximo para toda la Iglesia. De ahí que todos los *sacerdotes*, en mayor o menor grado, necesiten conocer la doctrina teológica y canónica sobre este importantísimo problema; y nada digamos si esos sacerdotes son profesores o estudiantes en los centros de formación eclesiástica.

La obra del P. Cristóbal Alonso está dividida en dos partes bien diferenciadas. *La primera* estudia con amplitud las nociones generales sobre el matrimonio y expone claramente el régimen de semejante institución. Es un comentario lúcido, ordenado y profundo en torno a la naturaleza del matrimonio, sus bienes y fines, las propiedades esenciales del mismo, las múltiples divisiones o aspectos que encierra y los impedimentos matrimoniales.

La segunda examina ya en particular el privilegio paulino: su existencia y naturaleza, el abandono de parte del cónyuge infiel y las interpelaciones que deben hacerse antes de proceder a la aplicación del privilegio. Este largo estudio permite al lector sacar ideas claras sobre la cuestión y facilita las soluciones prácticas a los casos que pueda ofrecer el ministerio pastoral.

El único defecto que encontramos repetidas veces durante la lectura de esta obra, escrita en un lenguaje latino claro y flexible, son las múltiples erratas de imprenta. Bien es verdad que el autor está personalmente exento de culpa, ya que su trabajo se imprimió en Filipinas, mientras el P. Cristóbal se encuentra en España, enseñando teología moral; esto impidió que pudiera revisar las pruebas de imprenta antes de pasar a la máquina. De todas formas, agradecemos mucho el servicio que nos presta con su estudio a los que estamos dedicados al derecho canónico y al consultorio pastoral.

Fr. Arturo Alonso Lobo, o. p.

EDUARDUS F. REGATILLO, S. I., *Ius sacramentarium*. 3.^a ed., Santander, Edit. Sal Terrae, 1960. 16'5 x 22'5. 963 pp. 120 ptas.

Agotada ya hace tiempo, la obra del conocido profesor de la Universidad de Comillas, ha preparado una nueva edición, que sale sustancialmente idéntica a la anterior, que tan gratamente fue recibida por todos. Las principales cualidades, que hacen de esta obra un instrumento de primera calidad para todo ministro sagrado son: el ser una obra completa sobre todo lo que se refiere al derecho sacramental y su carácter práctico para todos los ministros sagrados. El P. Regatillo posee además la gran cualidad de la claridad en sus soluciones, cualidad que resalta más en una materia como la presente en la que cualquier otra persona se hubiera perdido en una infinidad de detalles y discusiones.

A estos valores permanentes de esta obra se añaden las modificaciones introducidas en esta edición con vista a hacerla más práctica: la incorporación de todos los documentos últimamente emanados de la Curia Pontificia y lo que en el Concordato de 1953 hay de interés para el propósito de la obra. Además se nos dan las referencias marginales a la obra del mismo autor *Casos canónicos-morales*, que también han tenido tanta aceptación entre el público español.

Es difícil que en una obra tan extensa como la presente, en donde con frecuencia hay que acudir a interpretaciones personales, no se encuentren detalles en los que no podemos seguir al autor, aún reconociendo la licitud de sus soluciones. Pero son siempre pequeños detalles sin importancia en el conjunto de la obra, que es magnífica y quizá la que con más competencia estudia toda la parte sacramental del Derecho Canónico. Es una obra, que por ser fundamentalmente práctica y no perderse en disquisiciones científicas, no dudamos en recomendar a quienes están encargados de la cura de almas.

S. L.

M.-J. LE GUILLOU, O. P., *Mission et Unité. Les exigences de la communion*. 2 vols. Paris, Edit. Du Cerf, 1960. 14 x 23'5. 292 y 340 pp. 27 NF.

El P. Le Guillou nos ofrece en esta obra el fruto de sus largas meditaciones sobre los problemas ecuménicos, a los que lleva varios años dedicado. Sus ideas fundamentales nos eran ya conocidas por sus trabajos publicados en revistas, pero ahora nos ofrece una obra en la que rehace todo su pensamiento y está llena de sugerencias positivas en torno al diálogo de las Iglesias. Valor excepcional de esta obra es el haber captado los alcances de una verdad que latía ya hace tiempo en estos problemas, a saber, la relación existente entre la misión de la Iglesia y los problemas puestos por el cisma y la herejía. En el origen de estas relaciones había un dato real: la experiencia triste del obstáculo que constituía para el anuncio del Evangelio la división de los cristianos. Por otra parte, es también un hecho la solidaridad que ha existido siempre entre el Consejo Ecuménico de las Iglesias y el Consejo Internacional de Misiones, que agrupa casi todas las sociedades mi-

sionales protestantes, solidaridad que llegará a una real fusión en el próximo invierno en la Asamblea de Nueva Delhi.

A este hecho el P. Le Guillou le ha dado un alcance eclesiológico grande, pues tiene la convicción, como nos dice en el prólogo, de que los contactos de la Iglesia católica con el Consejo Ecuménico de las Iglesias y con la Ortodoxia no pueden realizarse más que sobre una base teológicamente misionera. Con este propósito está concebida la presente obra, que consta de dos partes: la primera, de carácter más histórico, trata de descubrir este *elan* misionero tanto en el movimiento ecuménico, que desembocó en la constitución del Consejo Ecuménico de las Iglesias como en el dinamismo actual de las Iglesias ortodoxas y el resultado de su encuesta es notable: han sido las exigencias de un mensaje evangélico, que debe hacerse conocer al mundo, las que han creado en las Iglesias, sobre todo en las más repletas de espíritu dinámico, una llamada incoercible hacia la unidad de Cristo. Esta catolicidad, cada vez más exigente en el seno de un ecumenismo, que se sabe mantener fiel a su línea, convoca todas las Iglesias hacia la verdadera unidad. Pues bien, todo ello no puede ser desoido por esa *misión*, que impulsó a la verdadera Iglesia en el día de Pentecostés a dar testimonio de toda su verdad a la totalidad de los hombres. Esto nos introduce en la segunda parte de esta obra, que esboza una respuesta de la Iglesia católica a los problemas que a las Iglesias disidentes les crea su propia actividad. Hace ver en esta parte el diverso alcance que la Iglesia ha dado al problema de las divisiones cristianas, evolución que se nota muy bien en el paso de la actitud de controversia y crítica a la de diálogo y comprensión de todo lo que hay de religioso en una comunidad cristiana. Sólo así es como el autor pasa a exponer la misión reconciliadora que hoy día tiene la Iglesia por respecto a las comunidades separadas y las posibilidades de una intervención de la Iglesia católica en el diálogo ecuménico siempre que el Consejo Ecuménico no se deje llevar de la tentación constante de una preponderancia protestante o de una unión federativa, sino que afronte resueltamente la crisis que su propia dialéctica le plantea. Entra, finalmente, el autor en el estudio de las relaciones de la misión con la comunión eclesial, aspecto que le permite de nuevo volver sobre las soluciones protestantes, anglicanas y ortodoxas de este punto. Imposible seguir al autor por todos estos capítulos. Su obra está llena de sugerencias y su regla es plantear los problemas conforme lo hacen los más recientes estudios de estas materias, que el P. Le Guillou demuestra conocer bien. No dudamos que esta obra tomará lugar junto a otras de primera categoría, que proponen los problemas ecuménicos desde un punto de vista completamente actual y atento a todo nuevo derrotero que pueda tomar este diálogo ecuménico.

A. Osuna.

MIGUEL PEINADO, *Catequesis del misterio cristiano*. Granada, Edit. Padre Suárez, 1961. 12'5 x 19'5. 327 pp. 65 ptas.

Las páginas de este libro recogen las enseñanzas del autor en la catequesis de adultos en la parroquia de Nuestro Salvador, de Granada. Se presenta en ellas todo el misterio cristiano centrado en Cristo. Son páginas pro-

fundas, que se centran en lo fundamental del misterio cristiano y por medio de las palabras mismas del Evangelio o de la Tradición nos descubren lo esencial de la Buena Nueva. En sus páginas se trasluce la emoción y vivencias de quien ha meditado largamente tales misterios y se encuentra capacitado para enseñar a los demás.

Quizá lo que más debe alabarse de esta obra es la acertada selección de los misterios centrales del cristianismo. Una primera serie de capítulos comprende la vida divina desarrollándose en el cristiano: nuestra filiación divina, nuestra incorporación a Cristo y la inhabitación acabándose con el pecado como destrucción de esta obra divina. Una vez que el adulto se ha conmovido antes estas realidades, se le pasa a instruir sobre la historia de la salvación centrada en Cristo, y aquí los misterios, que se estudian, son: el reino de Dios, Cristo como Mediador, el Espíritu Santo, la Iglesia y los sacramentos. Como se puede apreciar, el autor prescinde de todo esquema teológico y se atiene más bien al desarrollo de la predicación de Cristo. Vuelve así a la antigua catequesis cristiana, más atenta a los misterios fundamentales que a su ordenación racional.

L. F.

FRANCISCO MORIONES, O. R. S. A., *Enchiridion theologicum sancti Augustini*. Madrid, BAC, 1961. 13 x 20. XXXI-743 pp. 120 ptas.

La Editorial Biblioteca de Autores Cristianos nos ofrece en este volumen la obra premiada en el certamen convocado con motivo del XVI centenario del nacimiento de san Agustín para elaborar un *Enchiridion* de toda la obra agustiniana.

La obra de san Agustín no tiene carácter sistemático y de ahí la dificultad de encontrar los puntos de interés teológico entre sus innumerables obras, sobre todo tal como los quiere un profesor o un estudiante, es decir, acomodados al esquema ya clásico de los tratados teológicos. No hace falta, por consiguiente, insistir en el interés de una obra, que nos diese sus principales textos en torno a los problemas de la teología, sobre todo teniendo en cuenta la importancia del autor de que se trata.

La labor de un autor de tal obra tiene dos cometidos principales: el primero, es la selección de aquellos textos más exactos sobre las materias y en los que mejor se refleja la mentalidad del autor. El segundo es una labor de interpretación y de orden, pues es sabido que escritores de la talla de San Agustín, que no solían escribir con un interés exclusivamente científico, tienen frecuentemente expresiones ambiguas o han evolucionado en su pensamiento. Todo esto debe reflejarse en un *Enchiridion* elaborado científicamente. Pues bien, creemos que todo esto lo ha conseguido con una gran maestría el autor de la presente obra. Los textos están muy bien seleccionados, siguiendo el orden ya tradicional de las materias teológicas y dándonos una visión certera de la evolución del pensamiento agustiniano, cuando hay lugar a ello e incluso buscando la interpretación genuína, cuando sus textos parecen divergentes o se prestan a interpretaciones erróneas. Y todo esto está acrecentado en su valor por las muchas notas y resúmenes del

pensamiento de San Agustín sobre las principales materias, que el autor ha ido distribuyendo en la obra. No falta tampoco una selecta bibliografía sobre cada uno de los temas para que el estudioso pueda adentrarse más en el pensamiento de san Agustín. Al final de la obra los índices cronológicos de las obras de San Agustín, y de materias dan una mayor utilidad a esta obra, que no dudamos será muy bien recibida por todos los dedicados al estudio de la teología.

V. F.

PAUL ANCIAUX, *Le sacrement du mariage*. Louvain, Edit. Nauwelaerts, 1961. 13 x 20. 324 pp. 130 FB.

El objeto de esta obra es dar una base seria y teológica al movimiento de espiritualidad matrimonial, que intenta llevar los esposos conjuntamente a su fin. El autor de esta obra, en contacto directo durante mucho tiempo con multitud de matrimonios, que buscan su perfección espiritual en el estado a que han sido llamados por Dios, se muestra muy atento a los problemas eternos, que angustian multitud de hogares. Proclama repetidamente que sólo una solución buscada y trabajada en común es la que puede librarles de estas angustias. Las dos principales realidades en torno a las que se centra esta espiritualidad, que son el amor vivido en la intimidad y la castidad conyugal, están pidiendo la colaboración de los dos seres unidos en el matrimonio. A estas dos realidades están dedicadas las páginas de este libro, que tiene un gran interés desde el punto de vista pastoral. El autor busca siempre soluciones adaptadas al estado espiritual de los esposos y cree que estas soluciones deben ir revelándose a los esposos según su progreso en la búsqueda de Dios. Por eso la solución a todo problema conyugal deberá estar atenta a la situación concreta de cada matrimonio.

A. O.

CASIANO FLORISTAN SAMANES, *La vertiente pastoral de la sociología religiosa*. Vitoria, Seminario Diocesano, 1960, 17 x 24. 294 pp.

En nuestros días la pastoral ha incorporado a sí una ciencia, que sólo tiene un siglo de vida, pero que se ha hecho imprescindible si se quiere dar eficacia a la pastoral; esta ciencia es la sociología religiosa. No cabe duda que en el mundo el fenómeno religioso adquiere una dimensión social, que lo convierte en materia apta de investigación sociológica. Dado que la religión es recibida por los hombres como encarnada en su persona, adquiere las transformaciones y peculiaridades del ser de éstos y, sobre todo, queda sometida al influjo conservador o destructor de los ambientes sociales: geografía, clases sociales, familia. Con la misma razón en nuestros días está cobrando gran importancia la psicología de la religión, que atiende a las estructuras, que las formas religiosas adquieren, no por influjo del orden social, sino de los temperamentos humanos.

En esta obra de D. Casiano Floristán, profesor del Seminario de Pamplona, se intenta medir el alcance de esta aplicación de la sociología religiosa a la pastoral. Pero la obra, en contra de lo que aparece en el título, se atiene más bien a un estudio histórico-crítico de la sociología religiosa, que va desde los primeros balbuceos de esta ciencia, hasta las doctrinas recientes de Gabriel Le Bras, en cuya exposición el autor se detiene morosamente dándonos a conocer todas las implicaciones del pensamiento de este autor, llegado a la sociología de los campos del derecho y la historia. El autor demuestra conocer bien toda la bibliografía de esta materia y la vista general, que nos ofrece, creemos que es de las más completas que poseemos sobre la historia de esta ciencia.

En la segunda parte de la obra intenta hacer un resumen de los resultados de esta sociología lebrasiana, dividiéndolos según los cuatro aspectos de la investigación pastoral: geográfico, social, histórico y psicológico. Nos resume las principales adquisiciones de los investigadores respecto a los acondicionamientos de la religión según esas cuatro categorías. Es un resumen muy bien escogido en el que se palpa el valor positivo de estas investigaciones.

Al final, como no podía menos de ser en una obra elaborada como disertación doctoral, se da una bibliografía de conjunto, que acrecienta el valor de esta obra orientadora.

H. F.

JUAN CAPO Y BOSCH, *En torno a la teología del testimonio. Valor apostólico de la paciencia cristiana*, Córdoba, 1960. 70 pp.

Se trata de la lección inaugural del curso académico 1960-1961 en el Seminario Conciliar de Córdoba por el profesor de Teología Dogmática D. Juan Capó.

Después de una jugosa introducción para ambientar el tema, divide el autor su trabajo en dos partes subdivididas en dos secciones. En la primera parte habla de la teología del testimonio, exponiendo el papel del seglar en la Iglesia y el valor testifical de la vida cristiana. En la segunda diserta sobre el valor apostólico de la paciencia cristiana, exponiendo la doctrina general de la virtud de la paciencia y poniendo de relieve la importancia que a esta virtud le concedió la catequesis apostólica.

Doctrina sólida, clara, admirablemente expuesta, con perfecto dominio de la materia. Tales son las características de este notable estudio del ilustre profesor del Seminario cordobés.

Fr. A. Royo Marín, o. p.

ROGUET, *La Misa*, Barcelona, Edit. Estela, 1960. 12 x 18. 165 pp.

La primera edición en el original francés apareció en 1951. Como el mismo autor reconoce, su obra no es un trabajo teológico perfectamente estructurado, ni un estudio histórico-litúrgico concienzudo. «Es un ensayo». Pero añadimos nosotros para desvanecer cualquier mal entendido el calificativo «teológico».

Estamos ante un librito de divulgación con las características y limitaciones propias de este estilo: breve, claro, ágil, incompleto. Pero al mismo tiempo, cosa no corriente en este género, el P. Roguet habla de la inteligencia con seriedad teológica, ladeando fútiles sentimentalismos. Siguiendo el método pedagógico de la Liturgia, parte de los hechos rituales con su valor de signo, para alcanzar la esencia de las realidades por ellos significadas.

En la lectura de sus páginas no hay nada de magisterio despótico. Se siente uno conducido y a la vez descubridor del valor social e individual del Sacrificio, sin distinguir con claridad hasta dónde llega la mano del pedagogo y nuestra personal aportación.

Queremos notar, sin embargo, nos parece un poco exagerada su valoración del canto en la Misa. Por otra parte, se muestran perfectamente equilibrado en lo que respecta a la importancia de las ofrendas en el ofertorio y sus abusos.

Un ensayo teológico que gusta a los ya iniciados y presta una seria e inteligente ilustración a los principiantes.

F. L.

II.—FILOSOFIA

LOUIS GUITTARD, *La evolución religiosa de los adolescentes*. Barcelona, Herder, 1961. 14'4 x 22'2. 419 pp. 165 ptas.

El autor de esta obra ha construido una magnífica tesis de pedagogía religiosa partiendo de los elementos analíticos que le proporcionaron una gran encuesta entre sus antiguos alumnos —el autor pertenece al Instituto de Hermanos de Escuelas Cristianas— referente a la formación moral y religiosa del adolescente.

Indudablemente que una de las épocas más decisivas en la formación de la fe y también de la vida moral —bien conocido es que ambas suelen ir muy unidas— es el paso de la adolescencia a la juventud. Esas profundas transformaciones psicológicas, que caracterizan esos años, no pueden menos de dejar su impronta en la evolución de los sentimientos religiosos.

Destaca esta obra por su lealtad y por lo exacto de sus conclusiones. Al final de la obra uno no puede menos de hacer suyas las muchas observaciones que el autor va derramando a través de la obra y que creemos de capital interés para todos los pedagogos. Los tres primeros capítulos de la obra están dedicados a justificar los métodos usados y su procedimiento de recurrir a diversos tipos de espíritu religioso. A continuación y en sucesivos capítulos, pasa a estudiar esta tipología religiosa, que el autor clasifica del siguiente modo: los arreligiosos, los indiferentes, tradicionalistas, indecisos y fervorosos. Es una escala, que va desde los menos dotados religiosamente a los más dotados. La claridad de las ideas expuestas y la coherencia que existe entre todos los datos de experiencia, da seguridad al lector de en-

contrarse ante una obra, que supone una adquisición positiva en el campo de la pedagogía.

H. F.

MANUEL GONZALEZ CASAS, *Introducción a la Filosofía* (Biblioteca Hispánica de Filosofía, 27), Madrid, Editorial Gredos, 1960. 14 x 19. 414 pp.

Entre las muchas Introducciones a la Filosofía escritas en nuestros tiempos, ocupa un lugar destacado ésta del ilustre profesor de la Universidad Nacional de Tucumán (República Argentina), D. Manuel González Casas. Clara, precisa, pertinente, bien informada y perfectamente adaptada a los jóvenes que quieran iniciarse en los estudios filosóficos. Su mismo carácter de lecciones —pues de hecho esta obra recoge las dadas por su autor en aquella Universidad—, les presta frescura y vivacidad.

El concepto de Filosofía, sus relaciones con la cultura, con las ciencias y con la teología, sus partes y problemas fundamentales, sus escuelas principales y sus corrientes actuales, van desfilando ante los ojos del lector en un lenguaje transparente, no exento de elegancia.

Para utilidad de sus discípulos y estudiantes, ha añadido un Programa o Cuestionario detallado, que les prestará los mejores servicios. Y todos sus lectores le agradecerán sinceramente una Bibliografía amplia y metódica, puesta al final, de instrumentos de trabajo y de obras filosóficas españolas e hispano-americanas originales o traducidas al castellano.

Ante una obra tan lograda, apenas merecen recordarse algunos pequeños deslices, casi inevitables en toda obra humana. Por ejemplo, al poner en Alemania al P. Manser (p. 164), cuando en realidad era suizo y profesor de la Universidad de Friburgo; o cuando hace francés al P. José Gredt (ibid.), que era luxemburgués y de lengua alemana. Fallos de la memoria en la expresión oral de las lecciones, que no han sido corregidos.

La presentación del libro es impecable y del mejor gusto, como acostumbra la Editorial Gredos.

R. de D.

GONZALO FERNANDEZ DE LA MORA, *Ortega y el 98*. Madrid, Ediciones Rialp, 1961, 274 pp.

Una de las mejores obras en torno a esos dos extremos. Muy bien concebida y pulcramente escrita.

En la primera parte expone el concepto de «generación» como método histórico, haciendo aplicación concreta a la llamada generación del 98. No le satisface en ninguno de los dos aspectos.

En sí mismo, es un método arbitrario, que no encaja con las leyes fundamentales de la historia, que debe ser continua como la vida. Ni tampoco se deja apresar en cuanto al número de individualidades requeridas, ni en cuanto al lapso de tiempo que se necesita.

Y en cuanto a la tan traída y llevada generación del 98, los mismos así llamados niegan que se haya dado, concediendo a lo sumo que esa etiqueta no es más que un mero recurso de comodidad.

Tiene razón el autor, que prefiere hablar del espíritu del tiempo o de la época, señalando certeramente sus principales caracteres: anonadamiento, hiperestesia, rebeldía, el yo y España, esteticismo sin sistema, deísmo y egolatría, una obra y otra España, libertad.

En la segunda parte nos describe un Ortega esencial —o más bien integral—, como hombre, como estilista, como político y como pensador. Lo hace con verdadero cariño y simpatía, no exenta de crítica... Ortega depende de los «noventayochistas» en su primitivo estilo, encuadrándose con ellos, especialmente con Azorín y Valle Inclán. Pero poco a poco evoluciona hacia un estilo propio y personal, más castigado y más clásico, llegando a ser un preciosista del habla castellana.

Mas en lo que supera a todos los «noventayochistas» es en densidad de pensamiento. Ortega es uno de nuestros mayores pensadores contemporáneos (p. 257), que ha dejado marcada su huella profunda sobre los problemas filosóficos más fundamentales. Pero su filosofía adolece de defectos sustanciales, no sólo en cuenta a su crítica de la filosofía escolástica, que se obstina en no comprender (p. 222), sino también en su aspecto positivo o constructivo. No logra superar el dualismo sujeto-objeto (idealismo y realismo), ni afianzar su idea de la vida como realidad radical. Su teodicea es mínima —una microteodicea—: y está, muy deficiente, con un sabor vagamente panteísta. «En la filosofía orteguiana, a la teodicea le acontece casi lo mismo que a su Dios: su presencia está hecha de esencial ausencia» (p. 235). Y su ética es «nuclearmente voltaria y robinsoniana» (p. 243).

Sin embargo, lo menos logrado de toda su obra fue su política, a pesar de su patriotismo y de sus mejores intenciones. «La vida política de Ortega fue una sucesión de clamorosos fracasos» (p. 179). «Su único objetivo logrado fue exclusivamente negativo: el derrocamiento de la Monarquía» (p. 180). «Su excesiva intervención en el derrocamiento de la Monarquía» (p. 180). «Su decisiva intervención en el derrocamiento de la Monarquía fue un infortunio nacional» (p. 255).

En suma, el haber de Ortega es extraordinario y de primera calidad en cultura y literatura, nulo en política, y más que discutible en filosofía.

Tuvo un tenaz empeño de innovación y reforma, con un audaz programa, pero sus tesis fundamentales son erróneas, sin completo desarrollo y sin prueba suficiente. «La veracidad y utilidad del pensamiento orteguiano crecen en la medida en que se aleja de los supuestos metafísicos esenciales» (p. 256).

Por fortuna, «su sociología, aunque sólo parcialmente original, no tiene par en España, y contiene aportaciones universalmente valiosas» (ibid).

Y en cuanto a «su vida, estuvo formalizada acatóticamente, y este es el signo que preside también su pensamiento, despectivo a veces hacia la religión, pero exento de rencor jacobino» (p. 566-567).

Nos parece completamente justa y objetiva esta valoración hecha por un entusiasta admirador de Ortega y lector asiduo de sus obras. Un juicio de calidad, debido a uno de los mejores conocedores de su persona y de sus obras.

Fr. S. Ramirez, O. P.

MATEO V. MANKELIUNAS, *Psicología de la religiosidad*. Madrid, Ed. Religión y Cultura, 1961. 13'5 x 21. 528 pp.

El hecho religioso ha llamado poderosamente la atención de los modernos estudios de psicología, pues es un fenómeno que se extiende casi tanto como la actividad humana. Sin embargo, el estudio de este campo ha sido abandonado durante mucho tiempo a plumas ineptas para medir su transcendencia y no digamos nada su valor apologético. Por ello no podemos menos de mirar con simpatía este estudio de carácter sistemático y sencillo, pues es un curso para estudiantes, que nos da una visión de conjunto del estado actual de estos problemas y de sus perspectivas. El autor ha sabido escoger todo lo que puede haber interesante a este respecto. Ciertamente que nos encontramos todavía ante una ciencia completamente en embrión, pero que está llamada a dar verdaderos frutos.

La obra procede de una manera pedagógica, pues no es un ensayo científico sino una visión de conjunto de este campo de la ciencia. Se comienzan estableciendo los conceptos necesarios, su lugar en todo el sistema psicológico, y, sobre todo, se hace hincapié en el método de estos estudios. Vienen después dos capítulos fundamentales: la estructura de la experiencia religiosa y sus expresiones. A continuación se estudia el proceso de esta experiencia religiosa, haciéndose interesantes observaciones sobre las conversiones y la influencia temperamental. Los últimos capítulos están dedicados a sus aspectos sociales y manifestaciones morbosas. La obra se lee con mucho gusto aún por los no iniciados en estos estudios y, aunque es una obra elemental, destaca sin embargo por la claridad de ideas. Tiene además el valor de orientar respecto a una amplia bibliografía actual a este respecto.

H. F.

JACQUES LECLERCQ, *La familia*. Barcelona, Herder, 1961. 14'4 x 22'2. 384 pp. 150 ptas.

La Editorial Herder ha tomado la iniciativa de traducir al español el tercer tomo de la conocida obra del canónigo Leclercq, *Leçons de Droit Naturel*, dedicado íntegramente a la institución familiar. Por gozar de gran prestigio esta obra entre los estudiosos no nos vamos a detener en enumerar sus méritos.

Respecto al volumen ahora traducido, al que, al parecer, seguirán los cuatro restantes, es un compendio de orden filosófico de todos los problemas que hoy se debaten en torno a la familia. El autor tiene que hacer frente a infinidad de doctrinas acatólicas, que tratan de combatir los principios cristianos desde campos tan diversos como la sociología, la sicología... Esta defensa a veces es difícil, pues estas doctrinas juegan con datos y realidades, que no se pueden negar, pero en cuya interpretación deben señalarse los fallos. Se traen a cita a lo largo de la obra las principales doctrinas en voga sobre estos temas, si bien el autor insiste en las de lengua francesa, pero todo lector admira la lealtad en la exposición de estas doctrinas y la

tranquilidad con que se recogen los datos ciertos para incorporarlos a un sistema más verdadero, lo cual supone el convencimiento firme de que la verdad nunca debe temer al error. Enumeraremos algunos de los problemas estudiados para que el lector vea el interés que ofrecen: la castidad y la familia, la moral del derecho al amor, la natalidad, la mujer en la familia y en la sociedad, los derechos del niño.

Resalta también en la obra lo limpio de la exposición, pues aunque sea una obra fundamentalmente científica es tal la claridad de su lenguaje y el interés de los temas que acaba siendo una obra asequible para el gran público.

H. L.

AVERRONES, *Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis* in the Latin Version of Calo Calonymos. Edited with an Introduction by BEATRICE H. ZEDLER. Milwaukee, The Marquette University Press, 1961. 17'5 x 25. 469 pp. 8,50 d.

A la gran empresa de la Academia Medieval Norteamericana, de publicar íntegro el «Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem», del cual han aparecido ya seis magníficos volúmenes (Cambridge, Mass. 1949-1958), se añade ahora la edición de una de las obras principales del filósofo cordobés, la *Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis*, preparada por la profesora Beatriz H. Zedler.

Reproduce la traducción de Calo Calónimos hecha sobre la versión hebrea y publicada en Venecia en 1527. Existía ya otra traducción latina llevada a cabo en 1328 sobre el texto árabe por su homónimo Calónimos ben Calónimos y editada en la misma ciudad en 1497, pero incompleta, porque le faltaban seis disputas. Por eso la editora ha escogido la completa y posterior, en su edición veneciana de 1550.

Sin ser una edición crítica en el sentido fuerte de la palabra, el texto que ofrece es limpiísimo y correctísimo, que hace su lectura muy agradable.

Una docta y atildada Introducción expone los motivos, la fecha y la influencia de esa famosa obra de Averroes. Al final añade la editora un glosario de nombres propios que aparecen en el texto latino y un índice alfabético completísimo de nombres y de materias contenidos en toda la obra, que prestará los mejores servicios a sus lectores.

En suma, un trabajo muy bien hecho y una presentación verdaderamente espléndida.

R. de D.

III.—ESPIRITUALIDAD

AUGUSTO VALENSIN, *La alegría de la fe*. Madrid, Studium, 1960. 14 x 19'5. 296 pp.

El conocido filósofo P. Valensin se nos presenta ahora con un nuevo mensaje: unas páginas escritas en la soledad de la meditación y por las que corre un verdadero hálito de vida mística. Cada día a lo largo de dos años el P. Valensin recogía el fruto de sus pensamientos sobre el Evangelio o la vida cristiana con gran sencillez, como son siempre las notas íntimas, pero también con un fino instinto para la observación y el detalle de hondo valor pedagógico.

Las características de estos pensamientos o notas íntimas podríamos reducirlas a dos: un gran optimismo respecto a la bondad y posibilidades del hombre cuando secunda la gracia de Dios y una confianza grande en Dios en todos los detalles de la vida ordinaria viendo en ellos la voluntad de Dios, que siempre busca nuestro bien.

Las meditaciones están ordenadas a modo de diario. El editor les ha puesto breves títulos a cada una. Si hubiese añadido un índice de materias, la obra resultaría más valiosa.

H. F.

VICENTE ENRIQUE Y TARANCON, *Sacerdotes y fieles*. Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1960. 16 x 21. 300 pp. 60 pts.

La obra «Sacerdotes y fieles» no se contenta con un título lleno de sugerencias sino que responde plenamente a las mayores exigencias. Aun después de haber leído muchas cosas sobre este tema, la obra presente, por lo bien pensada y lo equilibrado de sus ideas, deja una grata impresión de novedad e interés. Todas sus reflexiones son vivas y sumamente actuales. No es un libro batallador de soluciones y divisiones ingenuas en las que las verdades son patrimonio de un partido o de una generación, sino que atiende en todo momento a aquello que es constructivo y positivo con una gran lucidez para distinguir las soluciones prácticas de las meramente ideales. En suma, un libro provechoso y de valor.

La obra es un compendio de puntos actuales sobre el sacerdote y el fiel sin que haya un plan perfectamente sistemático. Al sacerdote se le estudia en su vertiente humana, social y divina. Respecto del fiel cristiano, más que fundar teológicamente su posición en la Iglesia, se le incorpora a la actividad de la Iglesia desde un punto de vista práctico: se estudia la comunidad parroquial, su participación litúrgica, las asociaciones apostólicas... Este estudio, a pesar de moverse en un terreno donde la exageración es posible y donde las afirmaciones son muy circunstanciales, sin embargo uno encuentra a través de estas páginas unas enseñanzas tan rectas y equilibradas, que no puede menos de aceptarlas y reconocer su verdad.

H. F.

Jesús. *Humilde visión del Salvador, por un monje de la Iglesia de Oriente*. Madrid, EPESA, 1961. 14 x 22. 171 pp. 60 pts.

Se han recogido en esta obra, las meditaciones íntimas de un monje anónimo que centra toda su contemplación en la figura de Jesús. Se trata de una obra verdaderamente original y el fruto de largas meditaciones sobre el Evangelio. Nada de citas ni erudición, pero tenemos la felicidad de encontrar en esta obra aspectos ocultos y desconocidos hasta ahora del Redentor. Páginas, en una palabra, que no dudamos de calificar de interesantísimas y amenas por descubrirnos aspectos desconocidos de la figura de Jesús. Lástima que una traducción muy imperfecta nos esté recordando continuamente el original francés.

L. M.

P. FELIX GARCIA, *Al Paso del Señor*. Madrid, Ediciones Religión y Cultura, 1961. 277 pp. 50 ptas.

El P. Félix García, escritor ágil y periodístico, de todos conocido, recoge en este libro algunos temas fundamentales en torno al Año litúrgico, Navidad, Semana Santa, Eucaristía, María y otros temas relacionados con los misterios de la religión, ya publicados en revistas y periódicos.

Su estilo directo, intuitivo, bello, pone de relieve ante todo el aspecto benigno de las cosas de Dios para con el hombre. Tenemos necesidad de virtudes sencillas y limpias, de acogernos a esa ternura que todas las cosas tienen de huella de Dios, de duradero. Es, por ello, una invitación a meternos en las cosas de Dios; del Dios amigo en todos sus misterios de amor y de redención.

La lectura de sus páginas nos deja predispuesta el alma a buscar a Dios; nos da una pista de su belleza, de su espera de Padre para nuestra llegada de hombres cansados a su Hogar.

Es también, como dice el autor, una invitación para buscar y ahondar en otras lecturas más amplias que nos hagan conocer profundamente los grandes temas de la religión y de la moral.

L. M.

LOUIS-JOSEPH LEBRET, *Dimensiones de la caridad*. Barcelona, Herder, 1961. 11'6 x 18'2. 200 pp. 45 ptas.

En abundantes capítulos breves, que fueron escritos como objeto de charlas y retiros espirituales, el autor nos descubre los principales panoramas de la virtud de la caridad tan rica en implicaciones divinas y humanas. El amor a Dios es el que lo preside todo, pero de este contacto místico ha de beneficiarse toda la humanidad y por ello las llamadas a los sentimientos de misericordia son abundantes a través de toda la obra. Y aunque la obra está lejos de todo intento científico, se transparenta en sus páginas una teología bien estudiada, que suministra el principal material de estas meditaciones.

H. L.

JEAN GUENNOU, *La costurera mística de París*. Barcelona, Herder, 1961. 12'5 x 20. 231 pp.

Perdiendo entre otra multitud de escritos de la biblioteca de Misiones Extranjeras de París, se encontraban las *Relaciones*, escritas por una humilde costurera del siglo xvii, hasta que un profesor de dicho centro ha tenido la feliz iniciativa de hacer un estudio directo de este escrito y el resultado ha sido óptimo: el lector puede apreciar que se trata de un alma mística de extraordinario valor, que llegó a los más altos grados de contemplación.

El trabajo, que ahora se nos ofrece y al que seguirá el texto de las Relaciones espirituales es un estudio directo sobre la vida de esta costurera mística, de la que la paciente investigación del autor ha logrado desentrañar su nombre, familia y nos ha descrito todas las vicisitudes de su vida haciendo entrar esta anónima mujer en el plano de la historia. Podemos, pues, seguir todos los pasos a esta gran mística cuya calidad podemos vislumbrar en la multitud de párrafos originales de su obra, citados por el autor.

A pesar de tratarse de un estudio de valor científico, está escrito con tal agilidad y viveza que llega a apasionar y deja en el lector un verdadero deseo de conocer el texto íntegro de las experiencias espirituales de una costurera del siglo xvii, emigrada desde su país natal a París en busca de sustento para la vida.

J. L.

Señor, enséñanos a orar. (Colec. Matrimonio y Hogar, 9). Madrid, Euramérica, 1960. 11 x 18. 278 pp. 55 ptas.

Este volumen, tan valioso como todos los restantes de la Colección Matrimonio y Hogar, está dedicado a la oración. Es un libro instructivo y está escrito con el laudable propósito de hacer cobrar a la gente del mundo interés por la oración. Aunque son varias las firmas que intervienen, pues está traducido de la revista *L'anneau d'or*, resulta un estudio completo y orientador sobre la oración. Dividido en dos partes, la primera está dedicada a la oración personal y la segunda a la familiar. Esta segunda parte es la que constituye el verdadero propósito de la obra y es la que contiene las páginas más bellas.

No dudamos que esta obrita despierta en quien la lee verdaderos deseos de oración.

L. F.

REGAMEY, *La cruz del cristiano*. Madrid, Ed. Rialp, 1961. 286 pp.

El célebre P. Regamey, historiador y crítico de arte, es también un notable escritor ascético. Buena prueba de ello son sus repetidos artículos en la revista «La Vie Spirituelle» y sus ya numerosas obras ascético-místicas, entre las que destaca este estudio sobre el problema del dolor y la solución cristiana, escrito con singular competencia y unción religiosa. El autor habla

del escándalo del sufrimiento, de la cruz de Cristo que lo explica todo, de la cruz que ha de llevar el cristiano no sólo con resignación, sino con alegría en pos de su divino Jefe, y de otras muchas cosas afines a estas fundamentales. Sólo en Cristo se encuentra el verdadero sentido de la vida, del sufrimiento y de la muerte.

A. R. M.

PIERRE DE CLORIVIERE, *Prière et Oraison*. Bruges, Desclée de Brouwer, 1961. 13 x 20. 232 pp.

Un bello libro del místico jesuita del siglo XVIII, Pierre de Clorivière. Contiene dos partes: de la plegaria y de la oración mental. La primera expone clara, profunda y vitalmente la teología de la oración. Característica principal: el que se hace por Cristo y en Cristo, en calidad de miembros. La segunda parte, más extensa, versa sobre los grados de oración.

Excelente introducción y notas del P. André Rayez, S. J.

G. V.

MARCEL DUCOS, *El Evangelio entre los obreros*. Barcelona, Estela, 1960. 14 x 20. 158 pp.

Se trata de unos comentarios, teóricos y prácticos, sobre unas experiencias en el apostolado obrero. Un buen libro, ameno, sincero, rápido. Y útil, con las consiguientes adaptaciones, tanto en los criterios como en las realizaciones prácticas. El autor insiste en la visita sistemática y periódica a las familias obreras; visitas que tendrán su complemento en las reuniones de barrio, entre varias personas o familias. Dos condiciones para la evangelización obrera: conocer su vida y amar.

G. V.

WILHELM HUENERMANN, *San Pío X. La llama ardiente*. Barcelona, Herder, 1961. 12'5 x 20. 366 pp.

Entre las diversas obras, que poseemos sobre san Pío X, esta traducción es una de las más conseguidas por la amenidad del estilo y lo vivo de las escenas que narra y a través de las cuales va captando el lector la verdadera psicología de este gran Papa, quizá mucho mejor que en un estudio directo sobre su persona.

El uso constante de diálogo y la transparencia del estilo dan una gracia especial a esta obra, que con toda seguridad contribuirá a extender el fervor entre los cristianos hacia san Pío X.

N. J.

ALFONSO QUEREJAZU, *Misterio y vida*. Madrid, Taurus, 1961. 14 x 21. 227 pp.

La Misa no es sólo un misterio sino también una realidad plena de vida, pues en este misterio nos asociamos a la misma Vida. Esto es lo que busca la presente obra según nos lo declara el propio autor: «hacer vivir el Misterio. Meditarlo y contemplarlo para que su verdad se haga vida en nosotros». El haber escogido este misterio para poder llenarnos de vida no deja de ser un verdadero acierto. A lo largo de la obra se van comentando las partes principales de la Misa y sus textos más significativos.

Este comentario destaca por la densidad de su doctrina y por el uso frequentísimo de los textos de la Sagrada Escritura. Todo él recuerda los textos antiguos de la literatura cristiana y evidencia que sus páginas son el fruto de largas meditaciones sobre este misterio. Esto mismo hace que la obra deba leerse con atención para poder adentrarnos, junto con su autor, en los tesoros doctrinales de la Misa.

H. J.

MANUEL GARCIA MORENTE, *Ejercicios espirituales*. Madrid, Espasa-Calpe, 1961. 10 x 15'5. 169 pp.

El lector podrá apreciar en estas páginas íntimas del conocido profesor García Morente, que él escribió sin pensar que serían publicadas, el alma de aquel hombre que se entregó sin reservas a la luz, que un día se le ofreció. Y, además de proporcionarnos algún conocimiento de su alma, su lectura no será inútil por las frecuentes observaciones y comentarios acertados que su inteligencia preclara veía en los temas ignacianos ya clásicos. Quizá ningún escrito mejor que éste nos dará la profundidad espiritual a que había llegado este hombre de ciencia cuando todavía no estaba lejana la fecha de su conversión, pues las meditaciones fueron hechas en septiembre del año 1940.

El P. Mauricio de Iriarte, S. I., nos narra en su introducción los principales acontecimientos espirituales de la vida del autor, y el valor de estas páginas que ahora, gracias a su iniciativa, ven la luz pública.

H. J.

OTROS LIBROS RECIBIDOS

IGNACIO ELIZALDE, S. J., *San Francisco Xavier en la literatura española*. Madrid, CSIC, 1961. 17 x 24'5. 323 pp.

Se trata de una tesis doctoral y, por ello, de un estudio a fondo, exacto y cuidado sobre el tema de san Francisco Xavier en la literatura española.

Divide el P. Elizalde su trabajo en tres partes. En la primera estudia a Xavier escritor —su formación literaria, sus escritos y características—. Xavier en el teatro es el tema de la segunda parte —consideraciones generales, el teatro Xavierano en el siglo XVII y posteriores—, y, en la tercera parte, Xavier en la poesía española: los poemas que cantan su vida heroica, su peregrinar, sus milagros, a lo largo de toda la historia poética hasta nuestros días.

Trabajo sólido, ameno y bien tejido y de sutil crítica, que mereció el premio Menéndez y Pelayo, 1956.

L. F.

ANTONIO DUE ROJO, S. J., *Vida y muerte del cosmos*, Madrid, Razón y Fe, 1961. 19 x 12. 192 pp. 40 ptas.

El autor del libro es Director del Observatorio de Cartuja (Granada). Con amenidad e interés nos va introduciendo en los problemas có-

smicos, y sus probables soluciones, así en el campo científico como filosófico. Cuestiones siempre sugestivas, y siempre también insondables.

L. F.

PETER DEMPSEY, *Freud, psicoanálisis, catolicismo*. Barcelona, Herder, 1961. 11 x 17'5. 136 pp. 25 ptas.

Destinada esta obra a dar una visión de conjunto sobre las doctrinas del psicoanálisis, creemos que cumple magníficamente este fin. En una materia en la que hay tanta bibliografía, parecía difícil reducir a tan breves páginas lo sustancial de estas doctrinas. Y sin embargo no conocemos otra obra que lo haga con tanta perfección y claridad. El lector tiene en esta obra un resumen fiel de las doctrinas de Freud, así como de la posición que un católico debe mantener ante estas cuestiones.

La posición del autor frente a estas doctrinas no tiene nada de intransigente. Selecciona con buen criterio lo que puede haber de verdadero en los hechos narrados y en las experiencias de esta escuela, pero también critica toda sistematización tendenciosa que, por lo mismo, es también falsa.

F. G.

LUCIANO PEREÑA, *En la frontera de la paz*. (Colección Cristianismo y Mundo, 9). Madrid, Euramérica, 1961. 11 x 18. 248 pp. 55 ptas.

Las enseñanzas de Pío XII dan siempre material abundante para tratados de cuestiones actuales. «Pío XII, como jamás lo hiciera ningún otro Pontífice, ha dejado el código más completo de la paz, ha hecho la filosofía y la teología más profundas de la comunidad internacional», nos dice el autor de esta obra. Conforme a esto ha intentado resumirnos estas enseñanzas con el objeto de darlas a conocer al público. Pero no se ha limitado al comentario literal sino que ha buscado además establecer los fundamentos filosóficos de ese orden que, si bien están insinuados en dichos discursos, no están, sin embargo, suficientemente desarrollados. Por ello se dedican interesantes capítulos a la solidaridad internacional, al derecho de gentes, a la cooperación económica internacional... Todo ello como base donde fundar la verdadera paz internacional a la que se refería Pío XII y que ha recibido tantas falsas interpretaciones.

L. F.

JUAN HERVAS, *Manual de dirigentes de cursillos de cristiandad*. (Col. Mundo Mejor, 56). Madrid, Euramérica, 1961. 11 x 18. 410 pp. 80 pesetas.

Tenemos en esta obra un compendio, escrito de mano autorizada, de lo que son los cursillos de cristiandad y las normas por las que deben regirse a fin de que no haya adulteraciones ni malas interpretaciones. No es una apología de

tal obra, sino un verdadero manual de tales cursillos, en la que todo está perfectamente regulado y controlado. Se nos da incluso el esquema de las pláticas y el horario de los cursillos. Es, por consiguiente, una obra utilísima para todos aquellos que están interesados en este movimiento o tienen alguna responsabilidad en él. No dudamos en que esta obra será la norma, que en lo sucesivo oriente estos cursillos, pues además de la autoridad de su autor tiene la fuerza que da una experiencia ya larga en óptimos resultados.

A. F.

HERBERT ROTH, *Esta es mi fe*. Barcelona, Herder, 1961. 12'4 x 20'2. 85 ptas.

La Editorial Herder nos da en esta traducción de la obra del jesuita alemán, P. Roth, un sencillo compendio de las principales verdades cristianas, distribuidas en cinco capítulos, que tratan de Dios y la Creación, Jესucristo, La Iglesia, La Gracia y La Consumación.

Las características de esta obra son un lenguaje asequible a todos los públicos y un recurso frecuente a las palabras de la Escritura y a los textos primitivos de la Iglesia. Sin embargo, la refutación frecuente de errores, quizá vigentes en Alemania, pero de ningún interés para el público español, le resta mucho interés al público español.

M. G.

JACINTO FERNANDEZ, C. M., *Administración económica de las religiosas*. Madrid, Studium, 1959. 11 x 18'5. 130 pp. 35 ptas.

El tema doctrinal de este trabajo es la *administración económica* de

las religiosas e institutos de mujeres a ellas equiparados. Se enfoca su estudio desde el punto de vista canónico, y bajo el ángulo de la pobreza religiosa, de la justicia conmutativa, de la justicia social y de la caridad.

La Sección Primera (sobre «la administración y los sagrados cánones»), es puramente técnica y reproduce el derecho vigente sobre la materia con claridad y concisión. Las cuatro restantes Secciones («La administración y la pobreza religiosa»; «La administración y la justicia conmutativa»; «La administración y la justicia social»; «La administración y la caridad») encierran un matiz sumamente práctico, ya que, más que de la lectura de libros, son fruto de la experiencia, de encuestas, preguntas y consultas dirigidas a las Superiores mayores de las Ordenes y Congregaciones religiosas, y a eclesiásticos encargados de la dirección de las religiosas.

A. L.

Nuevo Testamento. Barcelona, Herder, 1961. 10'5 x 15'5. 339 pp. 18 pesetas.

La Editorial Herder nos ofrece una nueva edición popular del Nuevo

Testamento, traducida directamente del original griego y presentada con gran esmero tipográfico.

Todos los libros están divididos en epígrafes, que facilitan el curso de la lectura. Destaca la abundancia de citas de lugares paralelos. La obra termina con triple índice de materias, nombres propios y litúrgico, que aumentan su valor.

A. B.

GEORG BICHLMAIR. *El cristiano auténtico*. Barcelona, Herder, 1961. 12'5 x 20. 130 pp.

Esta obra póstuma del jesuita austriaco, está escrita cuando la tragedia de la guerra se extendía por toda Europa y con ello los valores espirituales parecían definitivamente perdidos. En tal situación nada más pernicioso que la posición de tantos cristianos sólo de nombre, incapaces de hacer efectiva en la sociedad su fe. Con el intento de hacer despertar a estos hombres de su estado letárgico, se escribieron estas páginas, en las que se hace hincapié en los misterios más vitales de nuestra religión.

L. F.

NIHIL OBSTAT:

Fr. Sabinus Alonso, O. P.

IMPRIMATUR:

† FR. FRANCISCUS, O. P.
Episcopus Salmantinus

Salmanticae, 3-V-1961

Depósito Legal: S. 29.

IMP. "CALATRAVA"—SALAMANCA
LIBREROS. 13 TELÉF. 4.116

